CUADERNOS AMERICANOS

MEXICO

2


TRENES
MEXICO URUAPAN
PARA TRANSPORTAR AL PUBLICO CON TODA COMODIDAD Y AHORRO DE TIEMPO A LA BELLISIMA REGION LACUSTRE MICHOACANA (MORELIA, PATZCUARO Y URUAPAN) TENEMOS YA EN SERVICIO LOS MAGNIFICOS TRENES DIARIOS NOCTURNOS
JOSE MARIA MORELOS
CON COCHES DE 1ª, 2ª Y PULLMAN, QUE HEMOS INAUGURADO RECIENTEMENTE.
ESTOS TRENES
SALEN DE MEXICO A LAS 22 HORAS; LLEGAN A MORELIA A LAS 6.17; A PATZCUARO A LAS 7.45 Y A URUAPAN A LAS 10.05.
SALEN DE URUAPAN A LAS 17.45; LLEGAN A PATZCUARO A LAS 20.13; A MORELIA A LAS 21.53 Y A MEXICO A LAS 7.00 HORAS.
UTILICE USTED ESTE EXCELENTE SERVICIO Y APROVECHE LA REDUCCION HECHA EN LOS PRECIOS DE PASAJES.

PRODUCCION PLANEADA ORIGINALMENTE
60.000 TONS.
80,000 TONS.
96,000 TONS.

A PRODUCCION DE ALTOS HORNOS DE MEXICO, S. A.

En el año de 1942 se fundó **ALTOS HORNOS DE MEXICO, S. A.** con objeto de cubrir la demanda de algunos productos que hasta esa fecha se venían comprando en el extranjero. Sus instalaciones obedecen a un plan de integración completa, pues su proceso se inició con la utilización del mineral de fierro y del carbón y terminó con productos que son básicos para el desarrollo de nuestras industrias fundamentales para la vida económica del País.

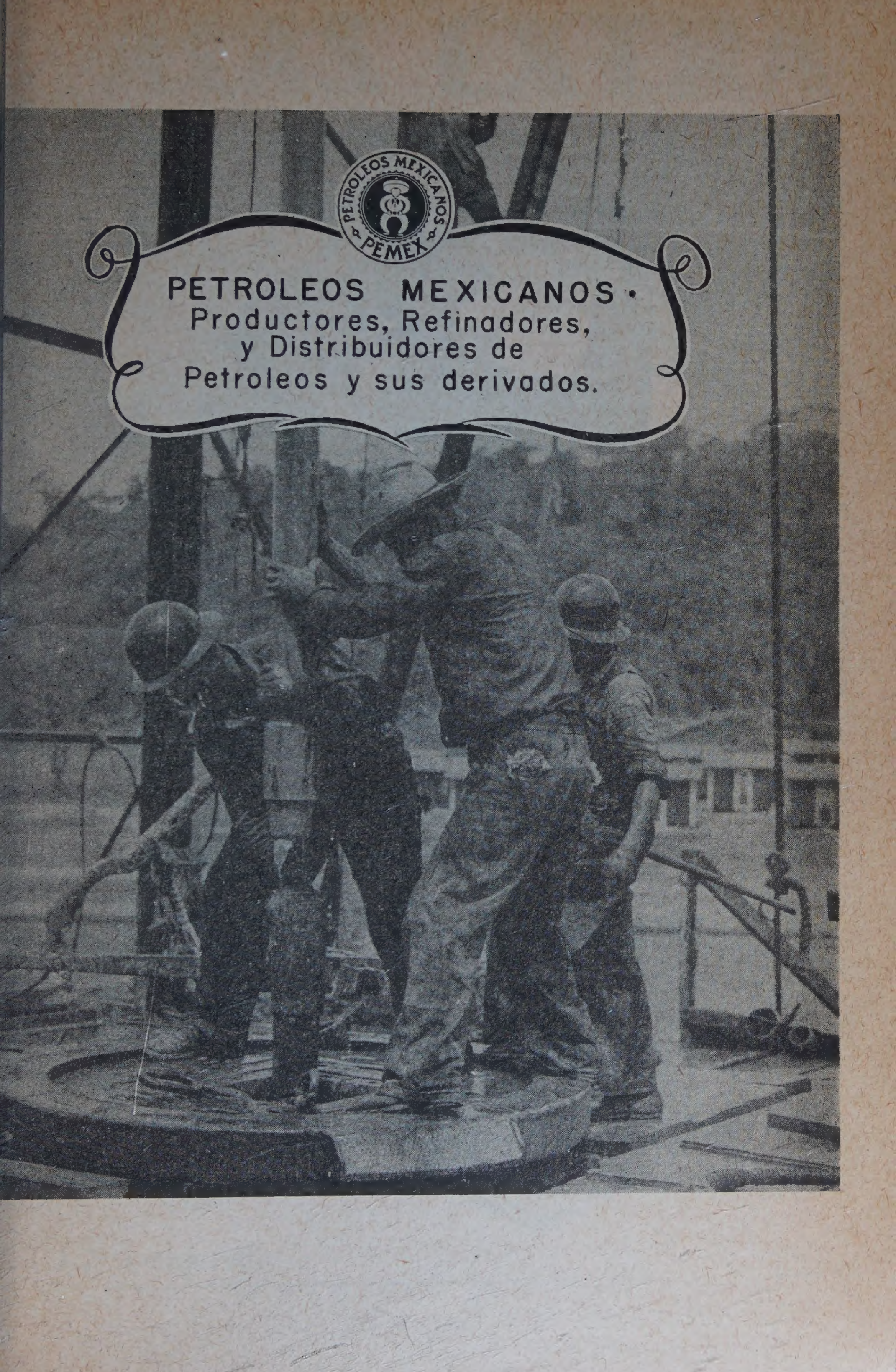
Así pues, aun cuando los proyectos originales fueron para que **AHMSA** produjera 60,000 toneladas de acero al año, antes de terminarse la construcción de la primera parte de la planta, se tomaron las medidas necesarias para aumentar la producción de 60,000 a 80,000 toneladas de acero al año. Este esfuerzo no fué suficiente y en el año de 1947 se adquirieron nuevos equipos y se tomaron todas las medidas necesarias para aumentar la producción a 95,000 toneladas anuales.

Tampoco fué suficiente esta ampliación y hubo necesidad de aumentar la producción a 120,000 toneladas de acero al año, las cuales se lograron durante 1949.

AHMSA pondrá toda su atención y esfuerzo en acelerar un nuevo aumento de producción que por su importancia contribuya al desenvolvimiento económico y consolidación definitiva de la industria nacional.






PETROLEOS MEXICANOS
PEMEX
PETROLEOS MEXICANOS •
Productores, Refinadores,
y Distribuidores de
Petroleos y sus derivados.


Tome
Coca-Cola
Bien fría

ALAS EXTRA



35¢ cajetilla

AE-RFF

CUADERNOS AMERICANOS

No. 2 Marzo-Abril de 1951 Vol. LVI

INDICE

DIMENSION IMAGINARIA

CUADERNOS AMERICANOS

AÑO X VOL. LVI

2

MARZO - ABRIL
1951

MÉXICO, 1º DE MARZO DE 1951

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F. CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CVLTVRA
REP. DE GUATEMALA 96. MEXICO, D. F.

S U M A R I O

INDICE DE ILUSTRACIONES

Fotograbado de

FOTOGRABADORES Y ROTOGRABADORES UNIDOS, S. DE R. L.

Bucareli N° 24 — México, D. F.

Nuestro Tiempo

¿A DONDE VA INGLATERRA?

Por *Antonio RAMOS-OLIVEIRA*

I.—*Las causas de la crisis*

LA crisis británica se diferencia de las crisis económicas cíclicas, o de otra clase, que han sufrido y sufren otros pueblos en que no es transitoria, producto de circunstancias adventicias, pasadas las cuales le es dable a una nación recobrar el perdido equilibrio. Inglaterra se encuentra, por el contrario, ante una crisis de fondo, tal vez sin ejemplo en la Historia. Es la crisis de su estructura económica.

Sabido es que Inglaterra realizó su revolución industrial en el último tercio del siglo XVIII, adelantándose a las demás naciones. Hasta fines de la centuria siguiente ningún competidor amenazó seriamente el monopolio inglés de los mercados mundiales por lo que atañe a las manufacturas. Nadie podía producir mercancías de mejor calidad ni a precios más bajos que la industria británica. Su vasto imperio colonial ofrecía a Inglaterra, de un lado, salida segura para la producción de sus fábricas, y de otro, fuente no menos segura de suministro de materias primas para sus industrias y de artículos alimenticios para sostener a su población, que se multiplicó rapidísimamente al amparo de esa privilegiada situación económica y financiera. Porque Inglaterra no era sólo *the workshop of the world,* la fábrica del mundo; era también el banquero del mundo.

La industrialización de Alemania, llevada a cabo, en parte, con capitales británicos, puso pronto en grave peligro la supremacía industrial y comercial inglesa. También Alemania desarrolló su economía a base del carbón de piedra y en la misma línea que Inglaterra, es decir, el Reich fabricaba y exportaba la misma clase de mercancías que Albión, pero a precios más bajos.

La primera guerra mundial se originó en alto grado, como nadie ignora, en la competencia y rivalidad de estos capitalis-

mos por los mercados europeos y asiáticos. De aquel conflicto salió ya Inglaterra debilitada. Para costear la guerra hubo de desprenderse de buena parte del tesoro que había acumulado en una centuria de inversiones en el extranjero. De entonces arranca la crisis británica, a cuya culminación asistimos. Apareció el proteccionismo arancelario y su hijuela, la guerra de tarifas, invención todo ello de los Estados Unidos y Alemania. Inglaterra no podía colocar ya la producción de sus fábricas. Un ejército permanente de parados —el ejército industrial de reserva, según el marxismo— denunciaba en las ciudades industriales inglesas que algo fallaba en el sistema que habían declarado perfecto los manchesterianos. Las mercancías inglesas perdían terreno en los mercados mundiales, no por su calidad, que aun hoy no ha sido, en realidad, superada, sino por los precios. Porque Inglaterra no hizo su revolución tecnológica al concluir la primera guerra mundial, como la hicieron los Estados Unidos, Japón y Alemania (Alemania con capital norteamericano).

La segunda guerra mundial tuvo por causa, si bien se considera, la subsistencia de las condiciones económicas que provocaron la primera, sólo que ahora entraban en escena, frente a la Gran Bretaña y junto a Alemania, dos naciones que habían dado fuerte impulso a su industrialización en el período entre las dos guerras, que habían aumentado su población con exceso y que se asfixiaban dentro de sus fronteras: el Japón e Italia.

Por otra parte, el capitalismo inglés prefirió desde un principio las inversiones en el extranjero a las inversiones en el interior, política que se tradujo, como he señalado, en el descuido técnico de la propia industria, cada día más anticuada, y en la industrialización parcial de países como la India, que pronto podrían pasarse sin los géneros de algodón de Manchester. Los propios capitalistas británicos crearon sus competidores en Europa y en Asia.

En semejante situación, la segunda guerra mundial tenía que poner en peligro la vida misma de la nación británica. He aquí el capital problema británico: La Gran Bretaña sólo produce una mínima parte de los víveres que consume. País pobre en sol y de tierra agrícola poco profunda, sólo puede alimentar, todo lo más, a 25 millones de personas, pero tiene 50 millones de habitantes. También es pobre la Gran Bretaña en materias primas, si se exceptúa el carbón, que se da en su subsuelo en

cantidades fabulosas; pero la producción de este combustible está hoy limitada allí por la dificultad de reclutar mano de obra joven para las minas. Para poder adquirir en otros países los productos alimenticios y las primeras materias indispensables, los ingleses han de exportar, cuando menos, por valor equivalente al de sus importaciones. Antes no sucedía esto. Porque, si bien Inglaterra tenía de antiguo una balanza comercial desfavorable, hasta la segunda guerra mundial le fué favorable la balanza de pagos. Las rentas, beneficios e intereses de los capitales británicos invertidos en el extranjero y los valores de empresas extranjeras en posesión de los súbditos y del Estado británicos compensaban todos los años con creces el déficit de la balanza comercial. La última gran conflagración obligó a Inglaterra a pignorar los valores extranjeros de su propiedad e incluso a vender empresas británicas domiciliadas en otros países. Los ideales nacionalistas y de independencia económica, que tanta fuerza han adquirido en todo el mundo, apresuraron estas transacciones. Inglaterra salió, pues, de la segunda guerra mundial con fuertes saldos adversos en la balanza comercial y en la de pagos y en deuda con todo el mundo. Quedaba el pueblo británico en la melancólica situación del noble venido a menos que pasa a depender de la solidaridad de viejas amistades. Los empréstitos exteriores —norteamericano, canadiense y sudafricano— y la ayuda Marshall alejaron de momento de Inglaterra el espectro del hambre.

La gravedad de la crisis que padece la Gran Bretaña no se ha ocultado, naturalmente, a sus mejores economistas ni a sus políticos. Desde un principio vió Winston Churchill la raíz del mal, y confesó que no vislumbraba otro remedio que la emigración en masa a los Dominios y a las Colonias. Cierto tipo de patriota se apresuró a tachar a Churchill de derrotista. Sin embargo, el ex-líder de guerra británico había visto en grande y había visto claro.

La emigración está en marcha, alentada y subvencionada por el Gobierno de Londres y por los gobiernos de los Dominios. Pero se lleva en escala insuficiente y sus efectos están, tal vez, contrarrestados por el crecimiento de la población, estimulado, paradójicamente, por el Gobierno con los subsidios a las familias numerosas.

A Churchill y a los políticos de visión les preocupa el problema histórico, permanente, que abruma a su nación. El

Gobierno y los economistas tratan de resolver el problema inmediato, como es natural, aunque la solución del problema inmediato complique y agrave el problema histórico. Aquél, el inmediato, ha sido expuesto en forma insuperable por el profesor A. C. Pigou, uno de los economistas más brillantes de la Gran Bretaña: He aquí sus palabras:

"Estamos obteniendo todos los meses del área del dólar gran cantidad de importaciones, que pagamos con nuestras reservas en oro, y otra gran cantidad gracias a la ayuda Marshall. Cuando no podamos disponer de estos recursos —de uno o de los dos— nos veremos forzados, sujetos a dos alternativas, a pasarnos con menos importaciones de ese origen, o a transferir la mano de obra y la maquinaria de la producción para el interior a la fabricación de más mercancías para la exportación. Es inevitable, por tanto, que las gentes de este país (el Estado inclusive) vivamos peor que antes.

"Las dos alternativas que permitirían mitigar, o tal vez compensar, este resultado son: primera, si pudiéramos desviar las exportaciones con que hoy pagamos nuestras deudas en esterlina, o con las que acumulamos, para nosotros, en el extranjero, saldos en monedas distintas del dólar, a fin de comprar importaciones en dólares o algo equivalente a ellas, si pudiéramos hacer eso nuestra situación mejoraría; segunda, si aumentando nuestra eficiencia o trabajando más fuerte, pudiéramos producir mayor cantidad de mercancías, obtendríamos igual resultado. Aparte de una u otra de esas dos cosas, es cierto que perderemos en relación con nuestra situación actual. Esa pérdida puede traducirse en menos servicios públicos, por ejemplo, en defensa, o en menos capital para construir, o en un nivel de vida inferior para cada ciudadano. Pero en conjunto el nivel tiene que bajar. Es de razón que si un hombre ha estado gastando su capital, o recibiendo donaciones o préstamos de sus amigos, y deja de recibirlos, no puede seguir haciendo tan buen papel como antes; y lo mismo puede decirse de una nación. En este momento estamos todos esperando los reajustes necesarios para evitar que se nos acaben las reservas en oro. Cuando, dentro de unos pocos años cese la ayuda Marshall habrá que hacer nuevos reajustes de esta clase, a menos que una u otra, o ambas alternativas citadas por mí, vengan a salvarnos. Todavía no se ve el fin".

II.—*El porvenir del Imperio Británico*

La crisis nacional inglesa no podía menos de reflejarse en el Imperio, cuyo porvenir es, por esta razón, sobremanera problemático.

El Imperio Británico ha sido, ante todo, un imperio capitalista, creado por las clases mercantiles, organizadas en compañías comerciales, expresamente, para explotar el comercio con las Colonias.

Dato curiosísimo es el relativo al origen del capital con que comenzó a trabajar la *East India Company.* Debemos al economista inglés Keynes, en su *Tratado de la Moneda,* un estudio fascinante, del que resulta que el capital de la compañía explotadora de la India no fué otro que la plata substraída a España por los piratas ingleses en el reinado de Isabel.

Fundado en el interés mercantil, y por comerciantes, el Imperio Británico se desenvolvió al principio con plena autonomía. Las compañías nombraban los gobernadores y el personal administrativo, particularmente para el territorio más vasto y más rico, el de la India. Aun cuando el Estado británico tomó pronto posesión de las colonias de Asia, privando a las compañías mercantiles del privilegio de regirlas, el Imperio Británico siguió siendo un imperio mercantil, en el que reinaban supremos los intereses capitalistas. El mismo nombre de *Commonwealth* denuncia una federación fundada en la riqueza.

En su afán imperialista, el inglés no puso, como el español, ambición de oro y pasión misionera religiosa, ni, como el romano, codicia fiscal y ambición política. Y como fué el interés económico, y no la pasión religiosa española ni la ambición política del poder por el poder de los romanos el valor que informó la obra imperialista de los anglosajones, Inglaterra pudo crear un imperio flexible, transformable, no perturbado por problemas políticos ni religiosos y ligado por la fuerte argamasa del interés y los negocios. Inglaterra monopolizaba virtualmente la industria y el capital financiero. Fué muy pronto también, al multiplicarse su población, el mercado más atractivo para los Dominios y para algunas Colonias. El Canadá, Australia, el Africa del Sur, la India, Egipto, flotaban sus empréstitos, como el resto del mundo, en Londres. Inglaterra les suministraba su carbón, sus manufacturas y su maquinaria

en condiciones de privilegio. Los Dominios tenían en Inglaterra un mercado seguro y excepcional, por sus dimensiones, para sus carnes y su trigo. La India para el té. Egipto para el algodón. Era aquella, pues, una asociación o simbiosis de índole fundamentalmente económica, con motivos para durar, sobre todo mientras Inglaterra fuese el gran mercado de los Dominios, esto es, mientras tuviera población tan desproporcionada a su agricultura y pudiera pagar. El día que conviniera menos a los Dominios que a Inglaterra mantener la asociación comenzaría a desintegrarse el Imperio. La desintegración ha seguido, por consiguiente, una línea paralela al descenso de Inglaterra en el orden comercial y financiero.

Están de hecho, o de hecho y de derecho, fuera del Imperio: el Canadá, la Unión del Africa del Sur, Egipto, la India, Paquistán, Birmania. Está en peligro Malaya, donde los ingleses defienden por el hierro y por el fuego las plantaciones de caucho y los yacimientos de estaño, cuyo valor supera, en dólares, al resto de la exportación británica en conjunto. Está en peligro Hong-Kong. Están en peligro el Sudán y Suez, amenazados por el virulento nacionalismo egipcio. Están en peligro las Colonias del Africa Occidental, que resienten lo poco que ha hecho Inglaterra por ellas, estado de cosas del que Mr. Bevin ha acusado al partido conservador.

Pero la más seria amenaza de cuantas se ciernen sobre el Imperio Británico no es, quizás, la representada por los rampantes nacionalismos de Africa, ni por la honda subversión que conmueve a Asia. El Imperio Británico se halla en crisis como consecuencia, principalmente, de estarlo la propia Inglaterra. Las naciones de la *Commonwealth* se orientan hacia los Estados Unidos, el nuevo emporio industrial y financiero, que ha desplazado a Inglaterra como fábrica y como banquero del mundo. La industria inglesa no puede competir con la industria norteamericana. Como la propia Inglaterra, los Dominios buscan el mercado yanqui, porque con dólares pueden adquirir cuanto se les antoje o necesiten, ventaja que tuvo un tiempo la esterlina, pero que hoy ha perdido. Y aunque los Dominios quisieran seguir siendo clientes de la Gran Bretaña, esto es, comprarle los productos de su industria, no lo lograrían, porque es la propia Gran Bretaña la que se ve en el trance de abandonarlos. El caso de la India atestigua gráficamente este fenómeno.

La India es una república independiente que, claro está, no reconoce al Rey de Inglaterra como jefe de Estado propio, pero que se considera, por razones de oportunismo político, dentro de la *Commonwealth* británica. Resulta difícil conciliar ambas cosas, mas tal fué la solución que se halló para evitar el rompimiento formal y definitivo. Al terminar la última guerra la Gran Bretaña estaba en deuda con la India por una suma fabulosa, y comenzó a saldarla con exportaciones a aquel subcontinente. Pero la necesidad de exportar a la zona del dólar forzó a los ingleses a suspender los envíos a la India para desviarlos a los Estados Unidos y países de su área monetaria. En consecuencia, la India busca y halla en los Estados Unidos, de los que pasa a depender, las mercancías y el crédito que Inglaterra le niega.

No existe perspectiva de que Inglaterra pueda vivir sin el apoyo financiero norteamericano. Si ha subsistido estos últimos años ha sido merced a las inmensas sumas que en forma de ayuda y en forma de crédito le han venido facilitando los Estados Unidos y el Canadá. En 30 meses han recibido los ingleses 335 millones de libras esterlinas de ayuda Marshall, 913 millones de los créditos norteamericano y canadiense, 80 millones del empréstito del Africa del Sur y 75 millones del Fondo Monetario Internacional. Total, 1,423 millones de libras. Es ésta una suma astronómica, equivalente a 34,152 millones de pesos mexicanos.

Como a los Estados Unidos les interesa evitar el hundimiento de esta gran nación occidental, es seguro que no la abandonarán después de agotada, en 1952, la ayuda Marshall. Es más: la necesidad histórica dicta ya la fusión o confusión de las economías norteamericana e inglesa. Y en el supuesto de que Inglaterra —sacando partido a todos sus recursos: imponiéndose un nivel de vida inferior al actual, explotando a Africa, renovando su industria, trabajando sesenta horas semanales, como los alemanes, y no cuarenta y dos, para poder competir con la industria norteamericana, con la alemana y con la japonesa, que ya es decir, y conservando el apoyo financiero yanqui— pudiera salvarse, una cosa parece cierta: la desaparición progresiva del Imperio Británico y su absorción por los Estados Unidos. No sólo pasan las naciones de la *Commonwealth* a la órbita económica y financiera yanqui, sino que la propia necesidad interna de expansión de la economía norte-

americana se traduce —como ha advertido un economista francés— en inversiones en la *Commonwealth* y en la misma Inglaterra. En todas partes van sustituyendo los norteamericanos la fabricación inglesa por la propia. La industria yanqui invade ya a Australia, por ejemplo, donde Kaiser-Frazer monta actualmente la primera fábrica de automóviles.

De otro lado, los Estados Unidos han comenzado a hacerse cargo de las deudas de Londres en relación con algunos países de la *Commonwealth.* El relevo o sustitución de Inglaterra por Norteamérica, notorio en la esfera militar, se extiende ya, pues, a la esfera económica, y afecta al sudeste de Asia, al Medio Oriente y a las Indias. Ahora bien: semejante ayuda no es, en definitiva, otra cosa que la transformación del Imperio Británico en Imperio Norteamericano.

III.—*El Laborismo en el Poder*

Al finalizar la guerra en Europa en la primavera de 1945 todo era enigmático en la política inglesa. Mientras duró el conflicto gobernaron conservadores y laboristas en coalición amistosa y eficaz. Los conservadores, siguiendo el punto de vista de su jefe, Winston Churchill, hubieran deseado que la asociación de ambos partidos en el Poder se prolongase hasta el fin de la guerra con el Japón. Pero los laboristas ansiaban recuperar la libertad de movimientos que habían perdido, con miras a llevar a la práctica su programa socialista. La decisión laborista de poner término a la colaboración con los conservadores contrarió profundamente a Churchill, que siempre ha sentido fuerte pasión por gobernar como líder o caudillo nacional. Su resentimiento le indujo, convocadas las elecciones, a tratar en sus discursos a los laboristas con desusada violencia. Churchill era el héroe, el jefe del Gobierno que había ganado la guerra, la figura política más eminente, no sólo de Inglaterra, sino, tal vez, del mundo, y abusó en su campaña electoral de una fuerza que luego se vió no poseía en la política interior de su país. El jefe conservador estaba seguro del triunfo de su partido y de que él seguiría dirigiendo los destinos de la Gran Bretaña y en parte los del resto del mundo. Tan fué así, que ordenó que se hicieran obras en el número 10 de Downing Street, la residencia oficial del Primer Ministro, que él ocupaba: se preparaba la vivienda oficial para una larga temporada.

La victoria electoral de los laboristas sorprendió a todo el mundo, comenzando por los propios laboristas. Inclusive los que previeron el triunfo de este partido no pudieron imaginarse que el Laborismo se alzaría con mayoría importante en la Cámara de los Comunes. Salían, pues, los socialistas británicos de los comicios con un mandato inequívoco: el de realizar una revolución; no les obligaba a menos su programa y su propaganda electoral. Churchill quedó desconcertado, y no ocultó a la opinión pública su turbación ante lo que interpretaba como un gesto de ingratitud popular hacia su persona.

¿Qué había sucedido? La opinión pública inglesa se había radicalizado, fenómeno frecuente después de una guerra. Era la hora de las izquierdas. Mas eso no lo explicaba todo en Inglaterra, nación profundamente conservadora, reacia a experimentar en política, y más en una crisis. La opinión inglesa creyó, sin duda, que Winston Churchill, líder insustituíble en tiempo de guerra, no era el hombre indicado para gobernar en tiempo de paz. El inglés recela de los políticos geniales, teme a las lumbreras, lo mismo en la política que en las universidades. Su ideal del político es el hombre gris, tímido —un Baldwin, un Neville Chamberlain, un Attlee—, inmunizado por su propia psicología contra las aventuras, que cuando salen mal, suelen costar muy caras a una nación. La campaña electoral de Churchill había semejado un triunfo romano: el héroe seguido de una interminable fila de automóviles, recibimientos apoteóticos en ciudades y pueblos, etc. En cambio, Attlee había recorrido el país casi en el anónimo, sin el bullicio que acompaña en política a la gloria, en un pequeño automóvil, con su esposa por única compañía. Churchill hablaba seguro de la victoria de su partido, con lenguaje clásico, pero vago. Attlee explicaba sin elocuencia el programa que pondría en práctica si los electores elegían un Gobierno laborista. La opinión prefirió a Attlee, al "little man", al hombre gris.

A la tesis conservadora de que sería un error tratar de realizar una revolución en medio de la crisis más honda de la historia inglesa, esto es, cambiar de caballo en medio de la corriente, habían opuesto los laboristas esta otra: "Sólo una revolución puede salvar al país. Nuestra riqueza ha disminuído; la que queda ha de estar mejor repartida, o perece la nación. Se necesita un inmenso reajuste nacional". Los ingleses votaron por ese reajuste.

Los laboristas agregaban: "Es vital que Inglaterra se entienda con la Unión Soviética, y dado que la Unión Soviética tiene un Gobierno socialista, sólo un Gobierno socialista británico —por más que se diferencie del ruso— podrá llegar a establecer buenas relaciones con éste. La izquierda se entiende con la izquierda". La realidad no iba a confirmar luego este axioma, pero el pueblo británico vió en el Laborismo una garantía de paz.

El día que el Rey llamó a Attlee y le confió la formación de Gobierno fué, naturalmente, histórico. La Constitución británica funcionaba sin el menor tropiezo. Una vez más se hacía en Inglaterra la revolución constitucionalmente, pacíficamente. En el siglo XIX hubo en Inglaterra varias revoluciones de esta clase, la más importante la de 1832, que privó del Poder a la aristocracia y se lo pasó a la clase media, a la burguesía.

El Gobierno Attlee sería, en rigor, el primer Gobierno socialista que tuviera la Gran Bretaña. Hasta entonces no habían logrado los laboristas la mayoría parlamentaria inexcusable para gobernar sin depender de otros partidos. Es decir, las elecciones de 1945 ponían en manos de los socialistas ingleses, por primera vez, *todo* el Poder. En otros países se puede gobernar y al propio tiempo carecer de *poder.* No así en Inglaterra, por tener allí la ley la fuerza extraordinaria que sabemos. Ello explica que en esa nación quepa hacer una revolución sin los estragos y violencias que parecen inevitables en otras. Interesa insistir en que en Inglaterra no hay individuo, ni empresa, ni "trust", ni institución con poder bastante para burlar la ley con impunidad. Hemos visto que la ley es en Inglaterra una especie de fetiche, que inspira singular temor o respeto, un sentimiento difícil de definir; y ese complejo sentimiento es vástago de la tremenda autoridad de la Cámara de los Comunes, que hace las leyes. Quien haya asistido a una sesión de la Cámara de los Comunes en que ésta volvía por sus fueros ante un desacato se habrá sentido, como yo, ante algo imponente. En la lucha contra una ley la última trinchera está en el Parlamento. De ahí la resistencia de la Cámara de los Lores y la tenacidad con que se combate en los Comunes en torno a un proyecto de ley. Porque todo adversario de una ley, por fuerte que él sea, sabe que una vez aprobada por la Cámara tiene que cumplirla.

Todo ello, la autoridad de los Comunes, el temor a la ley, es obra de las clases privilegiadas. Ellas crearon el mito: *the Law,* la Ley; y ese mito, que durante varios siglos sirvió a las oligarquías inglesas para conservar sus propiedades —hasta hace poco se pagaba en Inglaterra el robo de una oveja con la vida—, sirve ahora a los laboristas para expropiar a la burguesía. El burgués, el capitalista, el aristócrata se alzarían, probablemente, contra el Gobierno laborista, pero acontece que el Gobierno laborista es, en este caso, *the Law.*

IV.—*La revolución por consentimiento*

El 6 de mayo de 1926 concluía de escribir León Trotski, en la Crimea, el prólogo a la edición de su libro *A dónde va Inglaterra.* Ese mismo año había quedado paralizada la vida inglesa por la huelga general. He aquí lo que pensaba el revolucionario ruso, ante la conmoción huelguística, sobre el futuro inmediato de esa nación:

"Estará claro para todo proletario inglés que el Parlamento es incapaz de resolver los problemas fundamentales y vitales del país. . . En el partido laborista aumentará la influencia, que hallará cada día expresión más completa, del ala revolucionaria. El partido comunista avanzará con resolución. El desarrollo revolucionario de Inglaterra se acentuará enormemente".

Trotski se equivocaba, como se han equivocado cuantos no han tenido en cuenta el carácter inglés y la singular evolución de la historia inglesa. Jamás creyó el proletariado británico que el Parlamento no pudiera resolver los problemas fundamentales y vitales del país. La influencia del ala revolucionaria apenas ha aumentado, desde entonces, en el partido laborista. El partido comunista ha avanzado muy poco; y el desarrollo revolucionario, violento, de Inglaterra no se ha producido.

Una de las más punzantes ironías de la Historia es la de que, habiendo elaborado Carlos Marx sus teorías a la luz del desarrollo capitalista de Inglaterra, pocas personas hayan aceptado el marxismo en ese país. *El Capital,* que fué traducido al ruso a poco de publicarse, apareció en inglés cuando ya circulaba en todas las demás grandes lenguas europeas. Tenemos

aquí el indicio de una de las características de la mentalidad inglesa. El inglés desconfía de las teorías y de los teóricos. El pensamiento, como la filosofía sistemática inglesa, es empírico. Cuentan los hechos y la práctica, la experiencia y la realidad tangible; apenas cuentan las ideas abstractas, los programas, los conceptos puramente políticos, la retórica. Rememoremos que Inglaterra carece de Constitución escrita.

El obrero inglés, como todos los ingleses, se interesa más por la economía que por las *ideas.* Lucha por su salario, por mejorar las condiciones de trabajo, por un nivel de vida más alto, por reformas concretas. La propia huelga general de 1926 surgió porque se quiso mermar el jornal de los mineros. El obrero inglés no lucha por el *socialismo* en abstracto, como el liberal inglés no luchó por los derechos del *Hombre.* Burke reprochaba a Mirabeau: "Ustedes proclaman los derechos del *Hombre;* nosotros proclamamos los derechos del *Inglés.*

El obrero inglés no es internacionalista; se entiende mejor con su capitalista que con el obrero de otros países. Se siente miembro de una comunidad nacional, la inglesa, más que de una clase social. No es comunista, en parte porque los comunistas defienden postulados y teorías vinculados al interés de una potencia extranjera; en parte porque los comunistas ponen las ideas por encima de la patria, y en parte porque los comunistas son marxistas.

La revolución inglesa tenía que ser distinta de las demás revoluciones porque el pueblo inglés es distinto de los demás en mayor medida que los demás pueblos se diferencian entre sí. Los norteamericanos declaran que ellos tienen más de común, psicológicamente, incluso con un ruso que con un inglés. Esto me parece de todo punto cierto.

Por otro lado, la evolución histórica de Inglaterra imponía una revolución basada en el consentimiento, más o menos espontáneo, de las clases sociales. Claro es que este consentimiento es relativo, y tiene el carácter, por lo que se refiere a los perjudicados, de pura resignación; pero no es menos exacto que de la actitud de los vencidos está excluída la reacción violenta.

Los laboristas no carecían de programa al llegar al Poder. Lo tenían, pero era el programa de un partido económico en el que los líderes se sienten, en primer término, administradores. Las reformas políticas tenían en ese programa un valor subsidiario. Así, los laboristas no han tocado a la Monarquía, ni al

Foreign Office, ni, en realidad, a la Cámara de los Lores, ni al *Civil Service.* Su política respecto del Imperio no ha sido más radical que la de los conservadores, sino más inteligente.

Con una mayoría parlamentaria, al partido laborista le era dable esta vez ir tan lejos en la aplicación de su programa económico como creyese prudente. La primera medida importante adoptada por el nuevo Gobierno fué la nacionalización del Banco de Inglaterra. El Banco de Inglaterra había prestado grandes servicios al Estado. No era un Banco Central que aprovechara sus privilegios para enriquecer a los accionistas. Estaba sometido en alto grado a la Tesorería. Pero el Banco de Inglaterra podía crearle dificultades a un Gobierno laborista, que venía a dirigir la economía nacional. Fué, pues, nacionalizado. El Gobierno nombró nuevos consejeros, algunos de ellos hombres procedentes de las *Trade Unions,* o sindicatos obreros, junto a los consejeros antiguos. La plana mayor del Banco siguió siendo la misma, permaneciendo en su puesto incluso el Gobernador, Lord Cato. Porque, como acabaremos de ver, los laboristas se han esforzado por obtener la colaboración, para las instituciones e industrias nacionalizadas, de los técnicos que las dirigían antes.

A la nacionalización del Banco Central siguió sin demora la de las minas de carbón. Era ésta una industria en quiebra, que pagaba salarios bajos, apenas estaba mecanizada y trabajaba con procedimientos anticuados. Antes de la guerra última, el 61 por ciento de los mineros ingleses recibían un salario semanal inferior a las 2 libras esterlinas. No se cumplía la legislación social en los pozos. Entre 1927 y 1934 murieron en las minas inglesas, en accidentes, 7,839 hombres. Había 300,000 mineros parados. En 1920 pasaban de un millón los mineros ingleses del carbón; en vísperas de la segunda guerra mundial la dotación de las minas había bajado a 700,000 (cifra que se mantiene hoy); los obreros huían de las minas.

Las minas de carbón eran propiedad de señores particulares, los llamados "royalty owners".

La nacionalización de los pozos carboníferos fué, sin duda, la medida laborista mejor acogida por la opinión.

No se hizo esperar la nacionalización de los ferrocarriles. Las cuatro grandes compañías privadas quedaron fundidas en una Corporación con el nombre de "British Railways".

La nacionalización del gas y la electricidad pasó con menos oposición de la que podía haberse esperado de las empresas.

Siguieron: la nacionalización de los transportes por carretera y canales, la de las comunicaciones cablegráficas, la de la aviación civil.

Industrias aún no nacionalizadas, pero en proyecto ya de nacionalización son: la del cemento, la de los seguros, la del abastecimiento de agua, la del azúcar. De momento han aplazado los laboristas la nacionalización de estas industrias para dar prioridad a la nacionalización de la siderurgia.

La nacionalización de la siderurgia es, de toda evidencia, el paso más revolucionario de cuantos han dado los laboristas desde que llegaron al Poder en 1945. Dueño de la industria del hierro y el acero, el Estado británico controlará de modo indirecto las más importantes industrias no nacionalizadas: la del automóvil y la de la maquinaria. Nada tiene de particular que haya sido esta medida la que ha tropezado con más vigorosa oposición de la parte del interés privado. Durante meses ha venido realizando la Federación del Acero una intensa, aunque discreta campaña de propaganda contra la nacionalización. A la hora de constituir el Consejo del Acero —que se hará cargo de la industria en los primeros meses de 1951— el ministro, George Strauss, denunció a la Cámara de los Comunes que se "encontraba ante la acción concertada de varias personas para sabotear una ley del Parlamento". En esto ha consistido principalmente la resistencia de los magnates ingleses del hierro y el acero a la nacionalización de sus industrias: en negarle al ministro directores para la nueva "Iron and Steel Corporation". Pero, en cambio, el ministro laborista ha podido contar con la colaboración de prominentes hombres de negocios, con larga experiencia en la industria del acero y en otras industrias, como Mr. Hardie, de la "British Oxygen Company", que presidirá la industria nacionalizada, Sir John Green, de "Firth and John Brown", y Mr. Garten, los dos últimos antiguos capitanes de la industria del acero.

Veamos ahora cómo se viene incautando el Estado británico de la industria privada. Desde luego, se expropia a los capitalistas pagándoles el valor de sus acciones y de sus establecimientos. El Gobierno forma una Corporación pública, en la que la mayoría de los directores son capitalistas o técnicos que dirigieron la industria antes de ser nacionalizada. De esta

suerte se establece cierta continuidad en la dirección, y no exageramos si decimos que, en cierto modo, la industria sigue en las mismas manos, aunque con distinto propietario. En el organismo ejecutivo de las industrias nacionalizadas figuran también consejeros procedentes de los sindicatos —más no en representación de éstos—, pero en escasa proporción. Por ejemplo, en la nueva Corporación del Acero sólo habrá un consejero de origen proletario.

La Corporación de cada industria nacionalizada es responsable ante el ministro del ramo, quien nombra a los consejeros y responde de su gestión ante el Parlamento. Los Consejos disfrutan gran autonomía, siendo los ministros enlaces entre los Consejos y el Parlamento. Esta situación no es aún firme. Se está experimentando.

En general, el Laborismo se ha inspirado, para dar forma a las nacionalizaciones, en la organización ejecutiva de dos importantes servicios públicos, de funcionamiento modelo: el del Transporte y el del Puerto de Londres, reorganizados hace tiempo por los propios laboristas. Se acepta la estructura capitalista y se buscan los servicios de los capitalistas. Es natural que semejante tendencia contraríe a un sector de opinión socialista o simplemente obrera, que se lamenta de no estar más ampliamente representada en los Consejos. Pero la política laborista de, en lo posible, mantener la continuidad en el funcionamiento de las industrias, suaviza la transición.

A fin de atraer a los directores de las empresas capitalistas, el Gobierno es sobremanera generoso con los que acceden a servir en los Consejos de las industrias nacionalizadas. Un presidente de Corporación percibe sueldo igual al del Primer Ministro, y los demás tienen asginaciones equivalentes, o superiores, a las que disfrutan en Inglaterra los ministros mejor pagados.

Los conservadores han anunciado por labios de Mr. Churchill que en cuanto les sea dable derogarán la ley nacionalizadora de la siderurgia. "Por todo pasamos menos por esto", han dicho. Pero es raro en la política inglesa que un gobierno destruya *ab irato* la obra de su antecesor. Ni sería factible el desquite conservador sin una conmoción que la burguesía inglesa, la más lúcida del mundo, sabe que debe evitar en ventaja de la convivencia, ahora más necesaria que nunca en aquella Isla.

V.—*El Estado-Beneficencia*

La transformación social que está experimentando Inglaterra desde 1945 —o, por mejor decir, desde 1939— es evidente para todo el que haya conocido a esta nación antes de la guerra última y la visite ahora. Ha ascendido económicamente el proletariado y han descendido la clase media y las clases que constituyen el vértice de la pirámide social. Por supuesto, cierta proletarización es hoy común a toda Europa. El proletariado británico vive mejor que nunca. Come mejor, viste mejor, tiene mejor vivienda (pese a la escasez), goza mayor protección estatal que antes de la guerra. La salud de la nación ha mejorado de modo sorprendente. La proporción de niños muertos en edad escolar representa hoy en la Gran Bretaña la mitad que en 1938; y en general, los coeficientes de mortalidad son los más bajos que se han registrado en aquella Isla. Esto en un momento en que Inglaterra padece una crisis catastrófica y al cabo de 10 años de racionamiento de los comestibles. Sin embargo, el fenómeno se explica cuando se conoce el otro aspecto de la revolución laborista: la política social.

El racionamiento de los comestibles hubiese sido un mal para el obrero inglés si la economía inglesa hubiera seguido siendo la que era antes de la guerra. Pero desde que estalló el segundo conflicto mundial se acabó en la Gran Bretaña el paro forzoso, y para el obrero británico terminó la crisis. Porque para el obrero británico crisis quiso siempre decir paro forzoso. Ya no le ha vuelto a faltar trabajo, gracias a la política de mantener ocupada a toda la población obrera, que está siendo un dogma para el gobierno de Mr. Attlee. Con el jornal asegurado, la población trabajadora puede adquirir los comestibles a que le da derecho la cartilla de racionamiento, lo que representa una cantidad de calorías que no estaban al alcance del proletariado cuando no había racionamiento y existían el paro forzoso y su amenaza. Han perdido con el racionamiento las clases pudientes, sujetas, por grande que sea su fortuna, a las raciones oficiales, que para ellas significan privaciones.

Las consecuencias sociales del racionamiento son, pues, en Inglaterra incalculables, por cuanto ha establecido una nivelación entre las clases que de otro modo no se hubiese producido. Esta es la tendencia de toda la política laborista: la nivelación social; la pulverización de las fortunas y la elevación

del nivel de vida de los de abajo. El Gobierno invierte anualmente cerca de 500 millones de libras esterlinas en subsidios a fin de que los comestibles no rebasen precios accesibles para el proletariado. Los comestibles valen, por tanto, más de lo que el público paga por ellos en las tiendas. La diferencia la costea el Estado con parte de lo que recauda por impuestos. Pero como los ricos son los que en realidad tributan, cargan indirectamente con la mayor parte de esa diferencia; es decir, con su dinero sostienen bajos los precios de los artículos alimenticios para que puedan comprarlos los trabajadores y la clase media.

En la esfera de la llamada legislación social, o sea, de las leyes protectoras de las clases populares —política que tuvo su origen, no en Inglaterra, como creen muchos, sino en Prusia—, los gobiernos laboristas han ido tan lejos como se pueda ir en la economía capitalista. El Estado protege económicamente a los ancianos, a los enfermos, a las víctimas de accidentes del trabajo, o en caso de muerte, a sus deudos, a las viudas, a las familias con varios hijos menores. En esos capítulos invierte el Estado británico cerca de 700 millones de libras anuales. Otros 45 millones dedica a leche, preparados vitaminosos y comidas en las escuelas a precios reducidos o completamente gratuitas.

Pero la parte más audaz de la legislación social laborista es la socialización de la medicina, que a ello equivale el *Health Service,* o Servicio de la Salud. El Estado se ha incautado de todos los hospitales, la mayoría de los cuales se sostenían con donativos particulares. Toda la población, sin diferencia de fortuna, está obligada a inscribirse en el Servicio de la Salud, que ofrece médico, medicinas, hospitalización y cuanto necesita el hombre para reponer artificialmente las deficiencias o el desgaste de sus órganos. Todos los médicos y especialistas de la Gran Bretaña pueden trabajar para dicho Servicio, pero su colaboración no es obligatoria. A los médicos que colaboran les garantiza el Estado un ingreso mínimo anual, más el precio de los servicios que presten a sus clientes. El médico pasa ahora al Estado la factura que antes pasaba a sus enfermos.

Gran número de galenos se han negado a tomar parte en el Servicio de la Salud, y no pocos enfermos prefieren el tratamiento particular, por los médicos que están fuera del Servicio de la Salud. Naturalmente, los médicos que han renunciado

a trabajar para el Servicio corren el riesgo, si no tienen clientela rica, de quedarse sin enfermos, porque el enfermo ha de pagar al Estado, en cualquier caso, su cuota; y el enfermo que prefiere el tratamiento fuera del Servicio de la Salud recarga su presupuesto con lo que haya de pagar al doctor.

Casi es ocioso advertir que en la primera época de su funcionamiento el Servicio de la Salud ha tropezado con la resistencia de una parte del cuerpo médico de Inglaterra. El ministro, Aneurin Bevan, ha tenido que librar una verdadera batalla con las asociaciones profesionales. Pero las diferencias se han ido resolviendo y las sociedades médicas han acabado aceptando el Servicio, aún imperfecto, pero ya difícil de desarraigar.

El Servicio de la Salud, o socialización de la medicina, cuesta al Estado británico muchos millones de libras al año. Es probable que a la larga no resulte tan oneroso. Lo que lo ha encarecido ha sido la exorbitante demanda de aparatos y ayudas. A poco de comenzar a regir el Servicio se encargaron gafas y dentaduras postizas varios millones de británicos. Ello promovió los comentarios y las censuras de rigor. Se decía que el público abusaba de la generosidad del Estado. Pero es evidente que cientos de miles de ingleses necesitaban esos adminículos esenciales para su salud y que se habían pasado sin ellos por no poder costeárselos.

Para concluir, Inglaterra es la primera nación que lleva a la realidad, en el régimen capitalista, la idea del Estado-Beneficencia, un Estado en que el ciudadano tiene derecho a la protección oficial desde antes de nacer y hasta después de morir.

VI.—*Mr. Attlee y sus colaboradores*

El hombre que tiene la dificultosa misión de dirigir una revolución en medio de la insólita crisis británica, Clement R. Attlee, Primer Ministro de la Gran Bretaña, es, probablemente, la figura más modesta de cuantas han ocupado el número 10 de Downing Street (la residencia oficial del jefe del Gobierno británico). En Londres circula la siguiente agudeza: "Se para un taxi vacío ante el número 10 de Downing Street y de él sale Mr. Attlee".

La primera vez que se me deparó ocasión de hablar con Mr. Attlee, cuando aún no había presidido ningún gobierno,

me sorprendió que este hombre gris, tímido, sin personalidad exterior, fuera el líder del Laborismo británico. Attlee no es orador, para lo cual no sólo le falta elocuencia e imaginación, sino también voz. Carece de las dotes de organizador de un Herbert Morrison y de un Ernest Bevin. Y sin embargo, cuando se juzgue con perspectiva la gestión ministerial de Mr. Attlee tal vez resulte una figura más considerable y más decisiva de lo que pudiera haberse pensado hace unos años y de lo que pudiera pensarse aún hoy. Probablemente —nos dicen quienes le conocen bien— se le ha subestimado porque sus virtudes —que explican su carrera— son virtudes silenciosas y modestas.

Attlee debe su posición de líder del partido laborista y de primer ministro a varias circunstancias que no todo el mundo conoce, y de ahí la extrañeza de los que le juzgan por sus cualidades, o falta de cualidades exteriores. Cuando se derrumbó el Laborismo en las desastrosas elecciones de 1931, los únicos diputados laboristas supervivientes en la Cámara con alguna experiencia parlamentaria eran George Lansbury y Attlee. Lansbury fué elegido entonces líder del partido, con Attlee por lugarteniente. Porque interesa apuntar que en Inglaterra el líder de la minoría parlamentaria es el líder del partido y el líder del partido forma Gobierno, si a ello ha lugar.

Lansbury dimitió la dirección del Laborismo en 1935, y Attlee pasó a ocupar su puesto. Attlee debía, en efecto, la jefatura del partido a la derrota de las demás personalidades laboristas en las elecciones de 1931 y a la dimisión de Lansbury. Pero ¿por qué conservó su acta de diputado y la perdieron hombres que parecían superiores a él? Attlee ha triunfado por su distrito electoral, consecutivamente, durante 26 años. Y cuando fué reelegido en 1931 sus electores le rendían homenaje de lealtad, una vez más, por su desinteresada labor social en el East End de Londres en favor de la miserable población de los *slums*. Esa dedicación filantrópica le dió un conocimiento de los problemas de la clase trabajadora que ningún otro político de clase media tenía. Attlee, en fin, sobrevivió políticamente en 1931 y ha sobrevivido después, sin haberle preocupado su carrera política, porque posee cualidades de un linaje que se aprecia más profundamente cuanto mejor se le conoce. En substancia, Attlee debe el lugar que ocupa en la política británica a los que le han visto trabajar o han trabajado con él. Para éstos, la falta de cualidades deslumbrantes en Mr. Attlee

queda harto compensada por las virtudes menores, pero valiosas en política, de honestidad, lealtad, buen sentido y convicciones profundas. Sin embargo, quienes quisieran al frente del partido y del gobierno una personalidad más robusta, de tipo heroico, ven con contrariedad la dirección de ambos en manos del modesto ex-profesor de economía. Más de una vez han tratado de sustituirlo. Después de la arrolladora victoria electoral laborista de 1945, el ala intelectual del partido propuso que Attlee no aceptara la invitación del Rey a formar Gobierno hasta que se hubiese debatido en una reunión de la minoría parlamentaria la cuestión de buscar un nuevo líder. Los proponentes calcularon mal la influencia de Attlee en la minoría parlamentaria, su habilidad política y la medida en que su dirección de la campaña electoral y sus polémicas con Mr. Churchill habían acrecido su prestigio en la nación. La propuesta no prosperó, derrotada por Ernest Bevin y otros que estaban convencidos de la capacidad de Attlee, por haberla conocido trabajando con él.

Ya en otra ocasión se había tratado de desplazarle de la dirección del partido. En 1935 se celebraron elecciones para elegir líder, y aunque se vaticinó que Attlee caería, los dos candidatos para ese alto puesto, Herbert Morrison y Arthur Greenwood, fueron derrotados. Los diputados que habían trabajado con Attlee en los difíciles días de 1931 votaron en su favor en bloque.

A Attlee no parece haberle preocupado nunca su carrera personal, ni haberse propuesto llegar a ser algo en la política de su país. A la edad de 31 años, cuando estalló la primera guerra mundial, apenas se había abierto camino en nada, simplemente porque no le había interesado. Tenía un modesto empleo de profesor en la Escuela de Economía de Londres, pero se pasaba la vida en el East End, en Limehouse, y fuera de allí era poco conocido. Tampoco se propuso hacer carrera después de la guerra, en la que sirvió con crédito, resultando herido dos veces. Cuando concluyó la lucha tenía el grado de comandante, y de ahí que se le llamara hasta hace poco "Major Attlee". Regresó a Limehouse, empleó su gratificación de militar en fundar un club de muchachos y continuó trabajando como antes.

La conversión de Attlee al socialismo no provino del estudio deliberado de esa teoría, ni de un enfoque intelectual

de los problemas de la política. Se tornó socialista en contacto con la clase trabajadora, costándole mucho abandonar el imperialismo conservador de sus años universitarios. No podía tragar a Marx, le horrorizaba Keir Hardie y tenía a los Webbs por inhumanos. Sólo la gradual acumulación de la experiencia personal en punto a las condiciones de vida de los humildes orientaron su mente y sus emociones hacia el socialismo.

Pero con todas sus virtudes, Mr. Attlee es discutido en su país, y con razón. Porque las cualidades de que carece son imprescindibles en el hombre que haya de enfrentarse con una crisis nacional como la que padece la Gran Bretaña, para que la nación sepa a dónde va y se sienta inspirada en su esfuerzo por salvarse. Mr. Attlee no es el líder de la nación, como lo fué Mr. Churchill durante la guerra. Es un buen administrador, que sabe cómo debe distribuir los escasos recursos de una nación venida a menos; pero no es el capitán de voz estentórea y soluciones heroicas que necesita Inglaterra en su naufragio y el mundo en su desorientación. Es probable que el retroceso laborista en las elecciones de principios del año actual, en las que la inmensa mayoría parlamentaria del Laborismo quedó reducida a 10 votos, se debiera, al menos parcialmente, a la decepción sufrida por el país en el dominio del "leadership", de la dirección.

Herbert Morrison, virtual vicepresidente del Consejo de Ministros en el Gabinete que preside Mr. Attlee, no ha llegado a la política ni ha alcanzado la elevada posición que ocupa porque, como a su jefe, le hayan arrastrado las circunstancias. Morrison es político nato y, justamente, tiene a su cargo, dentro del partido, las cuestiones específicamente políticas. Maneja la máquina electoral, defiende a su partido y al Gobierno, contestando a las interpelaciones, en la Cámara de los Comunes. En suma, Morrison es el político resabiado, conocedor de todas las tretas, secretos, rebotes y maniobras de la lucha electoral y del juego parlamentario. Viene de familia modesta: su padre era "policeman", e inició su carrera política como concejal del "County Council" londinense, o Ayuntamiento del Gran Londres, fortaleza política del Laborismo. A Herbert Morrison debe en gran parte el partido sus victorias en las elecciones municipales de Londres. Le debe también dos éxitos personales suyos: la reorganización del Transporte de Londres y del Puerto de Londres. Su gestión al frente del municipio londinense

consagró al hijo del "policeman" como político y administrador de primer orden. Morrison es el líder laborista más joven y está llamado a ocupar la presidencia del gobierno el día que falte Attlee.

El político laborista de más fuerte personalidad es Ernest Bevin, Ministro de Asuntos Extranjeros. Yo conocí a Bevin por los mismos años en que tuve relación con Attlee y con Morrison, en la década de 1930, y si Attlee me produjo la impresión de "little man", de hombre sin la personalidad que era de esperar en el jefe del laborismo británico, Bevin me sorprendió por lo contrario. Entonces no era el actual Ministro de Negocios Extranjeros de Inglaterra más que líder de los obreros del Transporte. Apenas actuaba en política. No pertenecía al grupo dirigente del partido laborista. Pero escuchando sus intervenciones en el Congreso de la Internacional Sindical y oyéndole hablar en la sobremesa de una comida en que estuve presente me persuadí de que Bevin era la personalidad más vigorosa del movimiento sindical y socialista de Inglaterra; y me extrañó que ni siquiera ocupara el puesto de líder del movimiento obrero, cargo que entonces desempeñaba Walter Citrine.

La juventud de Ernest Bevin transcurrió en el período más sombrío para la clase trabajadora británica, cuando millones de obreros parados vivían del "dole", de la limosna oficial. Bevin, uno de tantos obreros, fué víctima de esa situación social, y no tiene empacho en confesar que llegó a robar para subsistir. La huelga general de 1926 tuvo en él a uno de sus líderes.

Bevin conoce al obrero británico y sus problemas como pocos. Es maestro en el arte de dominar las asambleas, imponerles su punto de vista y hacer que voten a su gusto. Sabe dar la nota emocional que en un momento crítico convierte a un auditorio hostil en aliado. Es, pues, polemista hábil y peligroso para sus contradictores.

Como organizador, Bevin no sólo ha prestado altos servicios al movimiento obrero de su país; los ha prestado también a la nación en general durante la guerra última. En la coalición conservadora-laborista de 1940-1945 Churchill le confió el Ministerio de Trabajo, cartera que Bevin desempeñó con excepcional acierto. Vióse que era un valor nacional, y aquel éxito le aseguró el importante papel que le correspondía

en la política inglesa. En 1945 le encomendó Attlee la misión que aún tiene: la de Ministro de Relaciones Exteriores.

El nombramiento de Bevin para el Foreign Office produjo, sin embargo, natural extrañeza. No está claro todavía por qué tomó Attlee esa decisión. ¿Era Bevin el hombre más indicado para dirigir la política exterior de Inglaterra en uno de los períodos más difíciles de la historia del mundo? El ex-líder de los obreros del Transporte carecía de ductilidad, de espíritu diplomático y de experiencia internacional. Había salido poco de Inglaterra. No conocía más idioma que el suyo. Bevin era, además, un anticomunista militante, con prejuicios que no había sentido en el Foreign Office un conservador como Anthony Eden. Bevin habría de ver en los hombres del Kremlin contrafiguras de los comunistas que a él le hacían la guerra en el sindicato. En efecto, en la primera entrevista que celebraron, cuando se reunieron en Londres los ministros de Negocios Extranjeros, Bevin y Molotov se enzarzaron en una disputa inaudita, de carácter personal. Molotov dijo que Bevin no parecía un representante del proletariado, sino del capitalismo. El inglés le respondió que en esto no admitía lecciones, que pertenecía a la clase obera y seguía siendo un obrero en espíritu, en tanto que él, Molotov, era hombre de clase media y burgués, a pesar de su comunismo. En resolución, Bevin vió en el ruso a un comunista vulgar y Molotov vió en el inglés a un socialdemócrata reaccionario. Ambos se despidieron como enemigos. Ocioso es recordar que la reunión fracasó.

En rigor, la política de Bevin ha sido la tradicional de los cuadros de funcionarios permanentes del Foreign Office, que prefieren las monarquías a las repúblicas y defienden, ante todo, los intereses económicos y comerciales de Inglaterra. Los mismos intereses comerciales han dictado a Bevin el reconocimiento de la China comunista y la prisa porque se enviaran embajadores al general Franco.

Attlee, Morrison y Bevin forman parte del ala derecha del laborismo. El ala izquierda tiene destacadas figuras en Aneurin Bevan y Emmanuel Shinwell.

Aneurin Bevan es el ministro que más violentas marejadas de opinión ha levantado con su política y con sus discursos. Este ex-minero de Gales viene a ser un elemento extraño en un gabinete inglés, donde imperan la mesura, la discreción y el afán de no alarmar sin necesidad a las clases conservadoras.

Un día calificó Bevan a los conservadores de "vermin", o sea, "bichos nauseabundos". La palabreja causó sensación. Hacía muchos años que no se había oído semejante lenguaje en boca de un ministro británico.

Para explicarse esa y otras salidas de tono de Aneurin Bevan —que denuncian irritabilidad más que radicalismo político— hay que tener presente que Bevan es el ministro encargado de implantar el Servicio de la Salud y resolver el problema de la vivienda, dos cuestiones que hubieran hecho perder la serenidad al inglés más flemático, y Bevan es celta, raza que de antiguo tiene fama de intemperante. Poner en práctica el Servicio de la Salud, con gran parte de la clase médica enfrente, y tratar de resolver el problema de la escasez de viviendas en lucha con las empresas de la edificación eran dos tareas que sólo Bevan —hombre de convicciones, obstinado y resuelto— podía haber aceptado.

Otro político laborista que ha dado a Mr. Attlee más de una preocupación es Emmanuel Shinwell, actualmente Ministro de Defensa. Shinwell también trabajó en las minas de carbón antes de militar en el movimiento sindical. Como Bevan, no puede negar su origen proletario. Su fuerza política está en los distritos mineros. Figura en la extrema izquierda laborista. Fracasó como Ministro de Combustibles. Pero en la vida pública inglesa el fracaso en un puesto determinado no corta la carrera del político. Hugh Dalton y John Strachey, otros dos ministros laboristas que dejaron no poco que desear en las carteras que desempeñaron en el anterior gobierno Attlee, siguen siendo ministros. Strachey pasó de Alimentación a Guerra, a las órdenes de Shinwell. Lo único que ha resentido una parte de la opinión es que el jefe del Gobierno pusiera en Defensa y en Guerra a hombres de tan acentuado izquierdismo. Strachey es marxista y colaboró en la prensa comunista. Shinwell también ha tenido contactos amistosos con los comunistas.

Sir Stafford Cripps reclamaría nuestra atención si no se hubiera retirado de la política. Este gesto, fundado en motivos de salud, pero tal vez, asimismo, consecuencia de choques con los norteamericanos, priva al Laborismo de los servicios de uno de sus grandes hombres.

Es sorprendente, para concluir, que existiendo un abismo entre el derechismo de un Morrison y un Bevin y el izquier-

dismo de un Bevan y un Shinwell no se hayan dividido el Gobierno ni el partido laborista. La izquierda y la derecha han colaborado, sin que ningún conflicto interno haya detenido ni retrasado la revolución. Este es mérito de Mr. Attlee, que jamás ha sacrificado a un ministro, por violenta que haya sido la campaña de prensa contra él. Ha defendido en el Parlamento a los fracasados, a sabiendas de que la hostilidad conservadora estaba justificada. Ha hecho suya la responsabilidad por los errores que sus subordinados hayan podido cometer. No le han espantado los radicalismos de Bevan en la política interior, ni le ha contrariado la tendencia excesivamente conservadora de Bevin en la política exterior. Así ha mantenido unido Mr. Attlee a su equipo ministerial y al movimiento laborista, y así se ha asegurado una vez más la adhesión de sus colaboradores y el respeto de sus adversarios.

TAMBIEN TENEMOS DERECHO

Por *Luis Alberto* SANCHEZ

Democracia agresiva.
Democracia defensiva.

SIEMPRE he creído en la futilidad culposa de las "defensas" políticas. Sin admitir del todo el "never complain, never explain", de Disraeli, debo confesar que por lo general todo el que se afana en defenderse me ha parecido un ser débil, sin iniciativa y sin confianza en sí mismo. En el fondo, las convicciones cuando son arraigadas adquieren cierto carácter agresivo, bien sea mediante la vehemente catequización, que es lo deseable y permanente, bien mediante el simple vencimiento que es lo doloroso y esporádico. De ahí que cada vez que en la historia se han encarado dos fuerzas, dos ideas, dos modos de abordar la vida, vence, al menos en la primera atropellada, el más agresivo porque suele ser el más homogéneo y compacto. Así ocurrió hace poco con el fascismo. Fué preciso que cometiera demasiados errores para que las llamadas democracias, que en algunos casos eran sólo minofascismos, resolvieran atajarlo. El caso actual del mundo americano remeda la peripecia mundial de 1937. Los sucesos de Corea no se apartan mucho del cartabón hispano de 1936.

Desde que los cuartelazos (tolerados e implícitamente fomentados por la torpe y reaccionaria interpretación impresa a uno de los acuerdos de Bogotá) dieron al traste con media docena de gobiernos popularmente electos, América Latina ha entrado en un tenso período de escepticismo por una parte, y absurdo defensismo, por la otra. El último Congreso Pro Democracia y Libertad de La Habana (mayo 1950) alineó a un connotado grupo de demócratas de nuestro hemisferio, en torno a dos ideas: democracia y libertad. Menos mal que no se usó allí el giro "defensa de". Pero, sin usarlo, predominaba en el ambiente el propósito de defenderse de algo. Reinaba por tan-

to, inexpresado sentimiento de inferioridad ante los que cuentan con cañones para "defender la democracia" exteriormente y destruir la democracia interiormente, vulgo los tiranos.

He rechazado y rechazo con todas mis fuerzas la política "en defensa de" algo. No sé defenderme yo mismo, porque no creo en la eficacia de ninguna defensa que no sea, al mismo tiempo, un ataque. Por ejemplo, pienso y cada vez me confirmo más en tal idea, que fué un error de los republicanos españoles mantenerse en actitud defensiva.

¿Qué diablos de quejas y explicaciones tenían que dar al mundo, si no se les tomaría en serio más que en función de su éxito! Quienes sostenían y sostienen que la República Española había sido un engendro comunista, estaban y están dispuestos a seguirlo diciendo contra la evidencia de sus propios ojos, porque ese era y es su interés. Contra semejante y voluntaria ceguera táctica, procedía y tal vez proceda un sistema distinto de ataque. No perderse en justificativos inútiles, ni muchísimo menos en pendencias bizantinas de si yo soy y tú no eres; sino lanzarse a un ataque frontal contra el totalitarismo en donde estuviera. Buscar una línea de acción, y apoyarla decididamente, aun cuando ella convenciera sólo a un sesenta por ciento. Pensar en obtener unanimidades y convicciones al cien por cien, es una de las más descabelladas utopías a que conduce el exceso de intelectualismo y autosuficiencia. En política a nadie le importa que "España duela" o no. Importa que convenga esta posición o la otra. Hablar de sentimentalismos a un político es entender al revés su oficio. La política es fría y oportunista en el mejor sentido de este vocablo (no, no asquerosamente "profitista", sino elevada y constructivamente oportunista). Hablarnos del Cid y de los altos propósitos de Azaña, de las proezas de Lister, de los discursos de la Pasionaria, y aun del abominable asesinato de Federico, es hermoso, pero siempre que ello sea sólo el diez o quince por ciento de la campaña. Si se exagera el valor de ese ingrediente, se corre el riesgo de producir un efecto justamente contrario al perseguido.

Desde luego soy consciente de que no descubro nada nuevo al decir esto. Me valgo de la ocasión para zurcir algunas reflexiones que, luego, servirán para el fin estricto que me propongo, o sea discutir la suerte de la Democracia en nuestro continente.

Quiero recalcar también, puesto que me refiero a sucesos mundiales, mi pasmo, cuando leí que el Departamento de Es-

tado de Washington, en un cerradísimo viraje diplomático que redundó en pérdida para la democracia en los países débiles, sojuzgados por tiranías o por fuerzas extranjeras, había "descubierto", a la hora undécima, que el Generalísimo Chiang Kai Shek era una especie de "villano" de la historia oriental. No he entendido jamás semejante dislate. Nadie ignoraba que la China es un país todavía regido por señores feudales, que no admiten interferencias en sus asuntos privativos; y que las armas y dineros facilitados por los Estados Unidos habían sido distribuídos, durante la política de "frente único contra el nazismo", entre los soldados del Kuo Ming Tang, propiamente dichos; las tropas prestadas por los señores feudales, y los aliados comunistas de Mao que, entonces, tratándose de apoyar a Rusia contra los nazis, secundaba sin reticencias a Chiang Kai Shek. Nadie ignora tampoco que los usos políticos en la China imperial y protorrepublicana han sido de excesiva manga ancha. Escandalizarse de ello, en víspera del ataque de Mao era cuando menos inoportuno y miope, si no una incalificable bobería: Imitación retrasada y necia del apaciguamiento de Chamberlain en 1937. Pocas veces se ha cometido mayor error, ni debilitación más flagrante y culposa de la democracia. Luego los taimados reconocimientos "sin pronunciarse sobre la legitimidad de los regímenes implicados", ha mellado gravemente la fe democrática en el Nuevo Mundo. Tal, la consecuencia de una política demasiado "defensiva"... en la apariencia, aunque *muy agresiva contra el pueblo,* en los hechos.

Lamento que este artículo se publique cuando se realiza el primer ensayo general de "democracia defensiva exterior", porque va a considerarse indebidamente ligado a una coyuntura que le es ajena. Aquí me refiero sobre todo a la "democracia agresiva interna", que no ha empezado aún. Tendrá que producirse.

¿Defender qué?

Los que formamos parte de organismos privados de defensa de la Democracia, no nos hemos preguntado a fondo si todos pensamos igual. Hay quienes defienden sólo que la fuente del poder sea electivo; otros que haya libertad de opinión; otros, que se fomente un más alto nivel de subsistencia; y otros, que se termine el estado policial. Todas estas son facetas de un más

grande problema, que no admite atenuantes ni desviaciones, sino mera y llana ejecución. La democracia, insisto, no necesita que la defienda nadie. Urge que se la ponga en práctica integralmente. Eso es todo. Por lo cual no cabe defender lo que no funciona, o funciona mal, sino que hay que ponerlo en práctica. Se requiere, pues, un ataque frontal a todo lo que a ello se oponga o se opone.

Tal ataque no puede ser solamente exterior; tiene que ser interno: contra las tiranías, las oligarquías, y, mucho más grave aún, contra los remedos de democracia y las *democracias declarativas* que constituyen el peor azote de nuestros días.

Los latinoamericanos nos preguntamos azorados ante cada frente "democrático" de cancillerías, ¿qué se deja para los frentes antidemocráticos? Una democracia "por decreto" no requiere defensa, sino al contrario, destrucción. Durante la guerra de 1939-45, veíamos llegar a Washington a los presidentes "democráticos", casi todos dictadores inescrupulosos y totalitarios hasta la víspera de Pearl Harbor y algunos de ellos, hasta ahora. Ante semejante espectáculo, sufríamos el mismo asombro que cuando vemos alinearse en el frente democrático y anticomunista a aquellos que en sus países matan la libertad y la dignidad del hombre y se apoyan en el comunismo, el cual está interesado en debilitar, con el lesivo ejemplo de las falacias democráticas criollas, la propaganda norteamericana prodemocrática. Cuestión de hecho: el pseudo-anticomunista general Odria (para la U. P. y la A. P.) ha llevado en sus listas oficiales de parlamentarios autoelectos, a conocidos funcionarios comunistas como Juan P. Luna, Gustavo Gorroti, Pablo Apaza T. y J. Macedo Mendoza, por citar sólo a los más notorios. Al suprimir las candidaturas opuestas, amordazar la radio y la prensa, destruir los sindicatos o quererlos entregar a dirigentes filocomunistas, quizás haya realizado Odria meritorios actos que robustezcan la sinceridad de sus aserciones cuando afirma que apoya la acción punitiva contra Corea del Norte. Quizás sea un singular procedimiento grato para las Naciones Unidas, mas los peruanos tenemos otro criterio. Comprendemos la urgencia de poner fin a la agobiadora "guerra fría", aunque sea con una "guerra caliente", pero no admitimos que esto sirva para erigir ficciones en que nadie es engañado, aunque no falten quienes desean hacerse los engañados por conveniencias cuya clave se encuentra en la torcida aplicación del acuerdo 35 de Bogotá.

¿Defender qué? Se lo preguntan unos buenos 100 de los 130 millones de latinoamericanos. ¿Qué democracia es ésta que permite la explotación y subyugamiento de los hombres, y cuyos verdugos se convierten en públicos apóstoles de lo que no practican, de aquello contra lo cual precisamente se han alzado?

No; no es asunto de despecho partidarista, de odio de clase, de intemperancia doctrinaria, de sumisión ante alguna sospechosa influencia exterior. Así argumentan los tiranos, que lo mismo están con Hitler, cuando lo creen fuerte, que con Mr. Truman, cuando necesitan su dinero y sus armas para financiar su despotismo y armar sus "ejércitos de ocupación" nacional. Nosotros los demócratas probados, los que nos encaramos a Mussolini, Hitler, Franco y las Corporaciones de Wall Street y Stalin; los que, por cierto, repudiamos a Ubico, Trujillo Hernández, Somoza, Prado, Odria, etc., tenemos sobrado derecho para hablar claro cuando hemos entregado la vida entera a una campaña irrenunciable.

Por eso, preguntamos ¿qué democracia vamos a defender? No, una ficción, una hipocresía de curso forzoso. Sí, mil veces, sí, la qué, pese a todos los defectos que se le atribuyan, permite vivir con dignidad, no sólo a los británicos y norteamericanos, sino también, a los mexicanos, guatemaltecos, cubanos, chilenos, uruguayos, ecuatorianos, costarricenses y tal vez uno o dos países más de América.

A este respecto precisa formular ciertas saludables aclaraciones. Algunos de los regímenes enunciados profesan un anticomunismo más o menos franco, más o menos efectivo. No discuto las razones de cada cual. Menciono, sí, algo tangible y necesario. Ayer (4 de julio de 1950) he asistido a una sesión en el Senado chileno: los dos senadores comunistas, Lafferte y Ocampo, estaban en sus bancos y tomaron parte en el debate criticando duramente el proyecto económico del Gobierno. Hace una semana, en el Legislativo uruguayo, se aprobó el apoyo a la N. U. en el asunto de Corea, con los votos en contra de los legisladores comunistas. En el parlamento de Cuba, tienen asiento, voz y voto los comunistas. He visto, en Puerto Rico, regresar sin molestias a delegados procomunistas que asistieron a cierto Congreso "pro paz", de tendencia inconfundiblemente filosoviética (no porque abogue por la paz, que es anhelo de todos sino por los cuadros de invitantes y. . . de invitados). A su turno he conversado en La Habana con mis viejos y buenos

amigos Gallich, Páez, Rolz, Torriello, demócratas guatemaltecos, nada comunizantes, y (Páez es ministro de Economía). Lo cual quiere decir que las exageraciones sectarias de llamar comunista al presidente Arévalo y tirano totalitario al presidente González Videla son dos modos extremos de decir, dos tropos, pero no corresponden a la realidad política. De ello debemos librarnos al encarar el actual momento. Verdad sin consignas: he aquí el camino.

En qué consiste la agresión democrática

ALGUNOS lectores suspicaces estarán ya pensando que voy a elogiar la intervención de la N. U. en Corea, por intermedio de las fuerzas armadas de EE. UU., Inglaterra y Australia. Detengan sus antejuicios. Les conviene, y me conviene a mí también.

Yo sostengo que una agresión democrática, indispensable para la salud de América Latina, consiste sobre todo en una agresión *interna.* Expliquémosla.

De acuerdo con los pactos del Atlántico, San Francisco, Chapultepec, Río de Janeiro y Bogotá, se ha abierto paso a una nueva concepción del Derecho Internacional, según la cual, la soberanía territorial está condicionada por la soberanía jurídica *humana (supranacional),* que está implícita en la adhesión a ciertas normas válidas para todos los hombres, sin distinción de latitudes. En otros términos, dichos pactos han establecido que, así como dentro del orden cristiano, los conceptos de caridad, justicia, virtud, igualdad, son superiores a los títulos legales que otorgan los hombres, así, por encima de las taxativas fronterizas, rigen ciertos principios; por ejemplo: las "4 Libertades" rooseveltianas y la caducidad de los discrimines por capítulo de raza, sexo, opinión política y dogma religioso. Donde subsisten tales discriminaciones, se hallan suspensos o suprimidos el Pacto de San Francisco, el de Chapultepec, el de Río, el de Bogotá, la Carta del Atlántico, la de Derechos Humanos, la Carta orgánica de las Naciones Unidas, etc. De hecho, el país o los países donde se viole el compromiso *libremente* aceptado, aprobado, legislado y promulgado, a que me refiero, están fuera de los privilegios de la N. U.; fuera de la convivencia internacional. En otras palabras: los mencionados

pactos han sancionado cierta *condicionalidad para la soberanía nacional, por razones humanas.* Dentro de los límites patrios se puede hacer todo lo que la ley permite, mas nunca se podrán violar aquellos compromisos (no "compromisos" o transacciones, sino obligaciones). El que los viole queda automáticamente al margen de la ley internacional.

No se trata de una limitación de corte imperialista, como la que se pretendió aprobar en La Habana el año de 1928, cuando se quiso estatuir una carta de "derechos y deberes" de las naciones americanas, la cual justificaría la intervención *unilateral* y *armada.* Ahora se ha resuelto, hasta con la anuencia de Rusia, la conveniencia de una *intervención multilateral,* en virtud de un pacto *libremente aceptado y por razones universales.*

Yo no discuto el asunto de Corea en términos políticos. Sí, en términos jurídicos. Supuesto que la Corea Meridional es una República garantizada por las Naciones Unidas, o sea por todos los signatarios de los pactos mencionados, resulta evidente que cualquiera intervención armada contra su integridad, obliga a los garantes de su soberanía a defenderla.

Pero, si se interviene multilateralmente en Corea, porque ha sido invadida, ¿qué se reserva para los Estados latinoamericanos que, de hecho, son víctimas de "ejércitos de ocupación" *extranacionales,* dirigidos contra el pueblo por "cliques" totalitarios y egoístas?

Y digo extranacionales, para aplicar el criterio predominante en todos los pactos mencionados. Me explicaré. Es extranacional toda coerción al ciudadano libre, que constituye el elemento nativo, puro, auténtico de una nación; y es extranacional, porque al ir contra la mayoría de la nación, persigue objetivos extrapopulares, y todo lo extrapopular por ser en realidad antipopular, es *antinacional.* Además, jurídicamente, si el compromiso vital consiste en conservar, defender, implantar y robustecer la democracia como "condición *sine qua non*" de una mejor vida integral, nacional e internacional, quienes se alcen contra esa condición vital faltan de hecho a su palabra y violan el pacto de la N. U. y todos los pactos implicados de él, inclusive el de Bogotá, cuyos acuerdos descansan en un concepto básico: mantener la *democracia representativa.* Y bien ¿qué cosa es la democracia representativa?

Democracia representativa, piedra de toque

UNA democracia representativa no es la que cuenta sólo nominalmente con los tres poderes clásicos. Ser representativo implica "representar" algo, que no puede ser sino la voluntad del pueblo. Elecciones fraudulentas o fingidas no hacen una verdadera elección. Deben ser auténticas. Donde la representación es burlada, cae por su base el sistema. El pueblo se retrae. Los poderes pierden su autoridad moral y jurídica, aunque alguien los detente, procesalmente hablando. Lo cual nos conduce a reexaminar los fundamentos de la "democracia representativa".

Si falta la libertad de elegir y de votar, fracasa la democracia representativa y, por ende, el sistema de Bogotá. Elegir significa "elegir entre dos o más". Cuando hay sólo un candidato forzoso, no se elige: se designa. Si no hay elección, falta la representación. Ninguno de los autores del Pacto de las Naciones Unidas pensó jamás que una imposición coercitiva sustituyera a una elección libre. Tanto es así que la N. U. se ha erguido contra los hechizos referéndumes de los satélites soviéticos. ¿Por qué no contra los estados títeres de la América Latina?

Conviene distinguir al respecto. Si se metiese en un mismo serón a Battle Berres y a Odría, a González Videla y a Delgado Chalbaud, a Arévalo y a Trujillo, a Prío y a Somoza, sería igual que si identificáramos a Polonia e Inglaterra, a Checoslovaquia y Francia, a Rusia y los Estados Unidos. El que América Latina se encuentre fuera de Europa está muy lejos de justificar tan mendaz *modus operandi.* Hay un pecado vitando en la actitud respecto a las tiranías locales; eso debe declararse y repetirse porque es útil a todos, sobre todo a la maltrecha democracia americana.

Para disolver semejantes tumores no cabe, pues, sino una *democracia agresiva,* cuyos puntos básicos serían los siguientes:

1) Puesto que las repúblicas americanas se han comprometido libremente a observar las reglas democráticas, se les debe exigir que las cumplan; o, si no, que repudien a la N. U. y se confiesen sencillamente regímenes antidemocráticos, cuasi procomunistas, como lo son en realidad, al margen de los beneficios que la N. U. les otorga;

2) Convertir de una vez en Ley, sujeta a la supervigilancia de los signatarios del Pacto de la N. U., la Carta de Derechos Humanos;

3) Establecer que el comunismo, por ser un partido o asociación que depende de las directivas de un Estado extranjero, está impedido de homologarse con cualquier partido de raíz y comando nacionales, lo cual aclarará la tupida atmósfera de confusión creada por los "diktats" de algunos tiranos criollos contra toda especie de adversarios. Oponerse a un gobierno o régimen nacional, dentro de los intereses nacionales y con objetivos nacionales, es lisa y llanamente ejercitar un elemental derecho democrático, válido en todo país civilizado: el derecho de libre opinión y libre asociación.

Bastaría lo dicho, sin mayores complicaciones, para constituir regímenes capaces de alzar la voz con derecho para condenar las agresiones contra la democracia, sin correr el riesgo de que cualquiera les enrostre el delito de tener "ejércitos de ocupación interna" para mantenerse en el Poder contra la voluntad de su Pueblo, esto es, contra la "democracia representativa", piedra angular del sistema interamericano.

Una contradicción flagrante

No quisiera particularizar ningún caso. Debo, empero, citar un punto. En las últimas "elecciones" peruanas, ocurrió que donde se "permitieron" listas independientes, éstas triunfaron contra el Dictador y su secuela feudal-comunista. Tratando de evitar tal fracaso, se fraguó un "Estatuto electoral" para que corriera un solo *stud:* el del tirano. El Pueblo del Perú ha rechazado fehacientemente el régimen erigido contra su voluntad, mediante la ilegalización de todos los partidos políticos, y aun de los grupos electoreros de alguna fuerza. Cuando tal tiranía proclama su adhesión al Pacto de Río de Janeiro (que no ha sido ratificado, precisamente porque el vicepresidente de la lista impuesta capitaneó la huelga parlamentaria de 1947, que condujo el país al caos y a la subversión militar), y asegura su interesado apoyo a la N. U., el Pueblo, esencia de la Democracia, se siente vejado y, como rebote, deja traslucir disgusto frente a las actitudes de los señores de Lake Success. Producido tal clima, poco costará obtener hasta simpatía para los agresores

comunistas de Corea, como una forma de expresar repudio a los aliados de las tiranías criollas. Ya he dicho, en otro artículo: "Siembra dictaduras, y cosecharás comunismo". Es oportuno repetirlo.

Por lo demás, estos hechos apenas necesitan comentarios. Naciones, como el Perú, fundamentalmente partidarias de la Paz, la Democracia y la Cooperación hemisférica, sienten molestia en ocupar su puesto natural en vista de que de ello se aprovechan insinceramente individuos y cliques que se han mostrado (a) decididos partidarios del totalitarismo hasta 1945, (b) colaboradores del sovietismo hasta este momento, y (c) renuentes a toda acción de verdadera democracia. Allí donde no se apliquen los principios cardinales que inspiraron la constitución de la N. U., o sea, los Derechos Humanos, la adhesión a la N. U. será interesada y formalista; y fermentarán inevitable desconfianza y hasta rechazo a la política de la N. U., aun entre aquellos que más lucharon contra el comunismo.

Desde luego, sería barato argumentar que la "democracia agresiva interna" significa un voto en pro de la intervención extranjera. Rotunda falacia. Hay "intervención" cuando un Estado poderoso trata de forzar a otro más débil a que acepte sus "diktats". No la hay cuando todas las naciones, o *la mayoría de ellas,* realizan acción *conjunta* a fin de obtener que *se cumpla lo pactado;* y cuando lo pactado se refiere, no a intereses financieros o modificaciones constitucionales írritas, bajo la fuerza, sino simple y llanamente a obtener *respeto para la dignidad y libertad del individuo* y sus asociaciones, derrocando a las minorías egoístas que se alzan contra la esencia humana y sus propios compromisos, *libremente aceptados y firmados.* Tales pactos obligan a quien libremente ingresó en el consorcio creado para impedir que se continúe oprimiendo o prostituyendo (degradando) al sér humano; pues eso, y no otra cosa, es pretender acallarlo con sólo pan, al precio de su dignidad.

Se trata, en suma, de que la Ley Internacional no contribuya a mantener, fortalecer o crear esos vastos y dolorosos *prostíbulos jurídicos* que son las dictaduras, donde se mide al individuo por el bienestar material que se le promete o suministra. De ahí que el Cuarto Punto del Programa de Mr. Truman, si no se aparea con la Carta de los Derechos Humanos, se convertirá, por la perversa interferencia de los tiranos, par-

tidarios de democracias ajenas y enemigos de la propia, en una oprobiosa fábrica de eunucos cívicos, de ciudadanos mutilados.

Hoy como nunca se abre el camino a una aplicación integral de la Democracia. Esta no puede, pues, atarse las manos y delinquir por omisión. Le corresponde una activa campaña para que cambien progresivamente las condiciones internas de los Estados firmantes de los pactos ya mencionados. La *democracia interna* tiene que homogeneizarse en mayor escala aún a la exigida a la democracia externa en las relaciones oficiales.

Estamos empeñados en una larga y violenta batalla para rescatar al hombre de la deprimente situación a que lo ha llevado la voracidad de los tiranos, las plutocracias y las oligarquías de Occidente, así como la demagogia neototalitaria de Oriente. Urge una acción decidida para ahorrar al mundo, harto de tanto desangre, nuevas hecatombes. No podemos tolerar que nuestra generación y las siguientes sean huestes adoctrinadas sólo por el odio y la metralla. Queremos vida confortable y libre para todos. No lo conseguirán los Congresos Pro-Paz a órdenes de Rusia, ni las asambleas oficialescas que hablan de una democracia que no se cumple, como muchas de Occidente. Nada de comunismo, ni de vasallaje plutocrático. Reajuste humano, sí, dentro del magnífico instrumento mundial denominado "Carta de los Derechos Humanos" y bajo la vigilancia sagaz de la N. U., limpia de excrecencias formalistas, contrarias a los fines para los cuales fué creada. La democracia latinoamericana no espera otra cosa. Nada más; nada menos. Lealtad del compromisario. Sanción contra el delincuente o remiso a cumplir su obligación. Reinado efectivo de las normas que garantizan el desenvolvimiento integral de la personalidad humana y de las agrupaciones constituídas por el hombre en uso de su libertad. Dentro de semejantes lineamientos, las Democracias Latinoamericanas —algunas en el Poder, muchas de ellas destituídas de mando y del amparo de la ley—, las Democracias Latinoamericanas, repito, desean con más fervor que ninguna cooperar al restablecimiento económico y moral del Universo, del cual, ellas también, sí, *también* ellas forman parte.

Julio de 1950.

LA RESPONSABILIDAD MORAL DEL HOMBRE DE CIENCIA*

Por *Manuel SANDOVAL VALLARTA*

HEMOS estudiado ya algunos de los aspectos del choque de la política y la ciencia en un breve ensayo que vió la luz pública en la colección que editó recientemente el profesor F. S. C. Northrop de la Universidad de Yale.[1] No consideramos a fondo en esa ocasión el problema de la responsabilidad moral del hombre de ciencia en su nuevo papel de agente encargado de apoyar determinadas actividades políticas. Nos proponemos llenar este vacío en el presente artículo.

Cualquier análisis del problema planteado tiene que comenzar por definir con precisión cuál es la finalidad esencial de la ciencia. Ya hemos asentado, en el ensayo citado más arriba que la ciencia tiene por finalidad fundamental el descubrimiento de la verdad objetiva. Es a la luz de esta definición que nos proponemos estudiar el problema formulado aquí.

En todo descubrimiento científico hay que distinguir entre aquellas consecuencias que tienen que ver con el avance de las fronteras de lo conocido, y aquellas que se refieren a las aplicaciones técnicas del nuevo descubrimiento. Las primeras tienen relación directa en la finalidad esencial de la ciencia ya definida más arriba, no así las segundas. Además, y esta característica tiene importancia fundamental, las aplicaciones de un descubrimiento científico son siempre imprevisibles. En otras palabras, el hombre de ciencia que realiza el descubri-

---

* Las consideraciones que forman la base de este estudio fueron presentadas por el autor en la reunión anual del Comité de Servicio de los Amigos verificada en Palmira, Estado de Morelos, el 29 de noviembre de 1950.

1 "The Impact of Politics on Science", en la colección intitulada *Ideological Differences and World Order.* Yale University Press, 1949, pág. 297.

miento de algún hecho nuevo nunca puede prever cuál o cuáles serán las aplicaciones que en el porvenir otros harán de él.

La historia de la ciencia suministra apoyo muy amplio a la tesis ya asentada. Vale la pena discutir en algún detalle un ejemplo que podríamos llamar clásico: el de Ampère, Faraday y Maxwell, los grandes descubridores de las leyes fundamentales del electromagnetismo. Estas leyes, que recibieron su forma definitiva del último de los físicos citados, están contenidas en las cuatro célebres ecuaciones diferenciales vectoriales que llevan su nombre, y para el profano no significan absolutamente nada. El físico, en cambio, lee en ellas todo lo que necesita saber para la mayoría de las numerosas aplicaciones de la electricidad, que en forma sustancial afectan nuestra vida diaria y en ocasiones han servido para dar un giro distinto a la historia del mundo. Pensemos en el generador eléctrico, el transformador y el motor, en el telégrafo y el teléfono, la televisión y el radar. Las ecuaciones de Maxwell sí tienen que ver con la finalidad esencial de la ciencia, porque han servido para añadir algo fundamental a nuestro conocimiento de la verdad objetiva; no así sus aplicaciones presentes o futuras que nada han agregado al conocimiento de hechos fundamentales. La imprevisibilidad de las segundas resalta, por ejemplo, de la contestación que pueda darse a la pregunta siguiente: ¿podría Maxwell, en la mitad del siglo XIX, haber previsto que cien años más tarde sus descubrimientos literalmente salvarían a su patria, a Inglaterra, de su destrucción por la fuerza aérea de Hitler, por medio del radar? Es evidente que no. Del mismo modo nosotros no podemos predecir si ese mismo invento servirá mañana para aniquilar ciudades enteras y asesinar a centenares de miles de seres humanos, o para salvar miles de vidas humanas.

Agreguemos todavía un ejemplo más, tomado esta vez de la historia contemporánea de la ciencia. Guiados por el deseo de averiguar la verdad, Hahn y Strassmann descubrieron el hendimiento del uranio y dieron con la clave de la liberación de la energía nuclearia. ¿Podrían haber previsto que unos años después su descubrimiento conduciría a la bomba atómica? ¿Podrían predecir que pronto se convertiría en un problema político preñado de muy graves peligros para la humanidad? Indudablemente que de nuevo la respuesta tiene que ser un rotundo no.

De los hechos citados se infiere que el hombre de ciencia, por razones fundamentales inherentes a la naturaleza misma de las cosas, ni puede prever ni mucho menos puede dominar las aplicaciones posibles de su descubrimiento. Se sigue de aquí que no tiene ni puede tener ninguna responsabilidad moral. La ciencia, en tanto que cumple con su finalidad de descubrir la verdad objetiva, no tiene ningún contacto con problemas de índole moral por la muy sencilla razón de al realizar sus descubrimientos no puede, por razones esenciales de imprevisibilidad, anticipar si serán utilizados para el bien o para el mal.

Otra consecuencia que puede sacarse de lo ya asentado es que otros hombres, rara vez el descubridor, son los que tienen que escoger el uso que ha de darse a los descubrimientos científicos. Nadie se engañe con la suposición de que cuando la investigación científica está dirigida a fines de utilidad social es posible eliminar toda aplicación dañosa, porque tal suposición viola la característica esencial de la imprevisibilidad de las aplicaciones de los descubrimientos científicos. Para agregar un ejemplo más, consideremos un sistema social en el cual un organismo central resolviera apoyar únicamente investigaciones científicas encaminadas a lograr el mejoramiento de la salubridad por medio de estudios bacteriológicos y epidemiológicos apropiados. Los resultados logrados lo mismo pueden usarse para el fin propuesto que para desatar una guerra bacteriológica que destruiría buena parte de la vida en una región vasta de nuestro planeta.

Hay que darse cuenta además de que los descubrimientos científicos capitales, aquellos que cambian de un golpe todo el panorama científico, no pueden ni siquiera preverse ni adelantarse. El fenómeno surge cuando un hombre de genio extrae algo radicalmente nuevo de hechos que son del conocimiento de muchos. Pensemos en Bohr, que de las ideas de Rutherford sobre la estructura del átomo, de las de Planck sobre la radiación y de los trabajos experimentales de Rydberg sobre espectroscopia extrajo la magnífica síntesis que se conoce hoy como la teoría cuántica del átomo, cuyas vastísimas aplicaciones no podemos todavía ni remotamente anticipar.

Completamente distinto es el caso del hombre de ciencia que, por cualquier motivo o bajo cualquier disfraz, por su propia iniciativa o bajo presión ajena, realiza trabajos con fi-

nalidad específica y bien definida. El sí tiene la plena responsabilidad moral de sus actos, según que sus trabajos estén orientados hacia aplicaciones benéficas para la humanidad o peligrosas para su porvenir. El mismo juicio es aplicable al hombre de ciencia que usa sus conocimientos para apoyar determinadas formas de poderío político. Es al moralista, no al hombre de ciencia, a quien corresponde determinar si la aplicación específica de la ciencia que se tiene en perspectiva es moral o inmoral.

Resumamos en pocas palabras la tesis desarrollada hasta aquí. El hombre de ciencia que persigue el descubrimiento de la verdad objetiva y amplía así las fronteras de lo conocido, no tiene ninguna responsabilidad moral por la razón esencial de que las aplicaciones de los descubrimientos científicos, por razones inherentes a su naturaleza, ni son previsibles ni pueden dominarse de antemano. El hombre de ciencia que aplica los descubrimientos científicos con finalidades bien definidas sí tiene plena responsabilidad moral. Corresponde al moralista, no al hombre de ciencia, determinar si la finalidad propuesta es moral o inmoral.

Otras consideraciones todavía pueden hacerse alrededor del tema que nos ocupamos aquí. El conocimiento de la verdad confiere a quien la comprende los elementos necesarios para ejercer el poder. De aquí el interés que muestran los políticos, los militares, los industriales por la ciencia y por la investigación científica, y de aquí también la ingerencia de los hombres de ciencia en el apoyo de la política actual de las grandes potencias que sobrevivieron a la segunda guerra mundial. Pero esto tiene como consecuencia que la determinación del sentido que se da a la aplicación de los descubrimientos científicos pasa de las manos de los hombres de ciencia a las manos de los políticos, de los militares, de los industriales. Esto, nótese bien, no releva al hombre de ciencia de su responsabilidad moral, aunque sí la amengua o, mejor dicho, la distribuye entre los que trabajan y los que dirigen u orientan al trabajo. Se ha alegado, en consecuencia, que los hombres de ciencia deberían asumir su plena responsabilidad y encargarse de la dirección de los asuntos políticos. Esta sugestión, que sin duda tiene mérito, padece del defecto capital de que nada tiene que ver con las finalidades esenciales del trabajo de los hombres de ciencia, además de que es dudoso de que, en su mayoría,

tuvieran la preparación indispensable para tomar a su cargo con éxito la rienda de los asuntos públicos.

Otra solución consiste en proponer un moratorium a todo el trabajo de investigación científica, porque el adelanto de la ciencia constituye ya un peligro para la civilización. Es indudable que hay un enorme desequilibrio entre el progreso de las ciencias matemáticas, físicas y biológicas por una parte, y por otra el atraso de una política y una ética que pretenden encontrar por el camino de las alianzas y de la guerra soluciones a los problemas económicos y sociales planteados por el desarrollo rápido de aquéllas. Esta pretendida solución, sin embargo, conduce al absurdo de que lo que significa progreso debe estancarse, en tanto que prevalece lo que no adelanta. La solución racional consistiría, al contrario, en buscar el avance acelerado de la política, la economía, las ciencias sociales y la ética, a modo de restablecer su equilibrio con las ciencias físicas matemáticas y biológicas. Sólo así podría lograrse el bienestar público y sólo así, en nuestra opinión, podrían eliminarse los gravísimos peligros que se ciernen actualmente sobre la humanidad.

LOS AMARILLOS SE VUELVEN ROJOS

Por *Fernando BENITEZ*

En la buena época de la China nacionalista, los mendigos que a semejanza de nuestro país, infestaban las calles, acostumbraban decir cuando algún caritativo compatriota les daba una limosna: "Dios, —el Dios de los chinos que es diferente al Dios de los occidentales— te haga funcionario público; Dios te haga general".

El mendigo expresaba en su gratitud melodramática la aspiración más viva de todos los chinos. Ser general o funcionario público en el tiempo de Chiang-Kai-Shek, era un ideal tan elevado en China, como en la civilización cristiana puede ser el de acaparador de alimentos o el de contratista a gran escala de las obras del Gobierno. Los generales, verdaderos señores de horca y cuchillo, si no dominaban a la perfección el complicado arte de hacer polvo a sus enemigos, en cambio eran unos maestros en el arte menos difícil de enriquecerse a costa de los ciudadanos puestos bajo la guarda de su temible espada. El general chino, como es bien sabido, recibía los sueldos de los numerosos soldados fingidos que figuraban en la nómina del ejército, pagaba a las tropas sus haberes con un mes de retraso y durante un año cobraba los intereses de ese dinero previamente depositado en una institución bancaria junto con la diferencia muy apreciable que la inflación arrojaba a su favor; vendía las armas a los enemigos fueran éstos japoneses o comunistas, protegía a los agiotistas que se quedaban con las tierras de los campesinos y emprendía todas las brillantes operaciones, fuera de las militares, que su elevada jerarquía y su propensión natural a los bienes de este mundo, le autorizaban. En un régimen famoso con justicia a causa del inigualable perfeccionamiento que supo imprimir a la corrupción administrativa, el funcionario público, dentro de una jerarquía que iba del Generalísimo al último empleado del municipio, vivía en una especie de Jauja. Si Rockefeller o Ford pueden verse al lado

de los Song, como unos pobres diablos, la última ruedecilla de esta gigantesca maquinaria no se movía sin obtener su beneficio. El soborno, el negocio ilícito, el monopolio y la esclavitud estaban a la orden del día.

TERMINADA la segunda guerra mundial, los Estados Unidos, no deseando que China se hiciera comunista —lo cual comprometía su aspiración a la hegemonía mundial— ayudaron con todas sus fuerzas, que no son pocas, al régimen de Chiang-Kai-Shek. A pesar de la conocida inyección de muchos millones —el empréstito a China se hace subir de dos mil a seis mil millones de dólares—, de los consejos de los técnicos norteamericanos, de sus barcos de guerra, tanques y cañones, el corrupto cadáver del Kuomintang no pudo volver a la vida. Un ejército de cien mil hombres mal pertrechados, derrotó, casi siempre con sus propias armas, a las poderosas fuerzas del Kuomintang, al grado que Mao-Tse-Tung pudo decir con toda verdad: "Washington es nuestro arsenal y Chiang-Kai-Shek nuestro director general de transportes".

Esta derrota, que habría de cambiar el destino del mundo, la hizo posible en buena parte el odio que el pueblo chino sentía por el régimen del Kuomintang. Independientemente de que haya numerosas personas privadas de sentido común que identifiquen a Chiang con la democracia y a la propiedad privada con la civilización cristiana, es indudable que nadie puede comparar a Chiang-Kai-Shek con Mao-Tse-Tung, ni la venalidad e ineficiencia de aquel régimen con el espíritu que preside a la Nueva China. Una fuerza maravillosa —la fuerza cargada de secretas energías que anima a las grandes civilizaciones en sus conquistas iniciales—, un espíritu de heroísmo y renunciación, un pronto y eficaz alivio de la miseria del pueblo y un programa de vida henchido de esperanza se hacen presentes en Asia de manera avasalladora. La sombra de Gengis Kan se proyecta otra vez sobre el mundo, pero se trata de un Gengis Kan del siglo XX, de un Gengis Kan que agita en la mano un nuevo evangelio contra el cual nosotros no tenemos que oponer otra cosa que las viejas frases cuyo valor se perdió en dos guerras tan crueles como inútiles. Los soldados norteamericanos que combaten en Corea, podrán decirnos lo que entienden acerca de la libertad y de la democracia con que los estadistas de

los Estados Unidos gustan de llenar unos discursos tan frecuentes como privados de originalidad.

El primer error grave de los Estados Unidos consistió en ayudar al régimen de Chiang-Kai-Shek. Fué ante todo, un error moral porque nadie puede en una lucha que supone dos distintas maneras de entender el mundo, apoyarse en la corrupción y en lo que manifiestamente iba en contra de los más elementales derechos de un pueblo. Fué en segundo término un error político, porque es deber elemental de un estadista entender que no es posible combatir con fusiles y aviones —aunque éstos sean de chorro— la repugnancia de quinientos millones de hombres hacia toda forma de vasallaje.

Lo que en realidad estamos presenciando es el despertar del Oriente. El capitalismo ha cumplido la elevada misión de contribuir a este despertar haciéndoles ver a los asiáticos durante largos años y en la forma más elocuente que su explotación es inadmisible. Ni la guerra organizada por los traficantes del opio, ni las áreas internacionales de Shangai, ni el complaciente entendimiento con la venalidad, pueden hoy repetirse. Antes bastaba la presencia de dos cruceros británicos en un puerto chino para acallar toda rebelión. Hoy, no bastan las flotas combinadas de los Estados Unidos y de la Gran Bretaña para quebrantar la testaruda decisión de no tolerar las altruístas y cristianas intromisiones de los extranjeros en su vida.

Ese primer error los Estados Unidos lo han pagado muy caro. Han perdido el lugar respetable que ocupaban en el mundo después de la derrota infligida a los fascistas alemanes e italianos, han sufrido su primer quebranto en el terreno militar y, lo que es peor, han tenido que gastar miles de millones de dólares que sirvieron para armar a los comunistas y para que muchos jóvenes americanos murieran con las balas, los tanques y los cañones que se pusieron en manos de Chiang-Kai-Shek.

El segundo error cometido en el Oriente por los Estados Unidos consistió en cerrarle a China las puertas de la ONU. No obstante que los Estados Unidos contra toda su voluntad le habían retirado su apoyo a Chiang-Kai-Shek, asqueados ante las proporciones escandalosas de su corrupción y su insuficiencia, sostuvieron a su representante en las Naciones Unidas

—"ese miserable, dijo Malik, que sólo se representa a sí mismo"—, la Séptima Flota extendió su protección a Formosa y, mientras los aviones yanquis incursionaban por el territorio continental de China, Mac Arthur, con esa imprudencia juvenil de que ha ofrecido tan señaladas muestras, le daba palmadas en la espalda a Chiang asegurándole que contaba con la omnipotente fuerza de los Estados Unidos.

Inútilmente la India, desde el principio, opinó que el conflicto del Oriente no podía resolverse sin la presencia de China, una nación que además de ser una de las partes interesadas, es un pueblo de quinientos millones de habitantes. Pero Acheson, que posee el extraordinario talento de no encontrarle solución a ningún conflicto, se empeñó en escamotear la única posibilidad de arreglo pacífico y mantuvo a los chinos fuera de la ONU. Entre tanto, ponía una pistola cargada en su pecho desde Corea y las fuerzas americanas amenazaban su frontera manchuriana. Semejante acumulación de disparates ha costado la muerte de cincuenta mil jóvenes norteamericanos y la amenaza, cada día más próxima de una tercera guerra mundial.

El tercer error de los Estados Unidos consistió en convertir a la ONU en un instrumento de sus designios. La ONU autorizó la invasión de Corea y toleró complacida el paso del paralelo 38; en cambio se negó a tratar con China cuando todavía era tiempo y su desprestigio alcanzó proporciones grotescas cuando una comisión dictó la inútil orden de cesar el fuego en Corea, al tiempo de que los miembros de la honorable asamblea, estimulados por el espectáculo de la guerra, se prescribían unas bien merecidas vacaciones.

El hecho de que hayan sido los coreanos del norte o los coreanos del sur los primeros en atacar, carece de importancia. Ni los Estados Unidos ni Rusia han podido ponerse de acuerdo sobre este punto, y no se pondrán de acuerdo por la sencilla razón de que se trata de un mero pretexto. La tensión entre los países comunistas y capitalistas había llegado a su máximo y el hilo se reventó, no en Moscú, o en Pekín o en Washington, sino en Corea, ese desdichado país cuyo territorio, mostraba, como el cuerpo de los centauros, las dos mitades irreconciliables en las que el mundo se ha dividido.

En el norte estaban los coreanos apoyados por Rusia. En el sur estaban los coreanos apoyados por los Estados Unidos. Chocaron los dos con violencia. Los del norte cruzaron la frontera imaginaria del paralelo 38 y se lanzaron sobre el sur hasta que los ejércitos de los Estados Unidos —bajo la bandera de la ONU—, convenientemente reforzados, detuvieron la ofensiva e iniciaron la suya, cruzaron el paralelo 38, llegaron a la frontera con Manchuria, y en el preciso momento en que el general Mac Arthur encandilaba a los soldados con la perspectiva de un pavo relleno de castañas que debería ser comido en sus abrigados hogares de Norteamérica, he aquí que las fauces del dragón —según llamó a China con evidente sentido poético uno de nuestros periódicos— principiaron a vomitar millares de soldados. En un día cambió el panorama de Corea y el del mundo entero. Los senadores norteamericanos rechinaron los dientes y amenazaron con arrojar la bomba atómica. ¿Pero dónde se iba a lanzar la bomba atómica, el arma formidable que derrotó al Japón en una semana y pareció cambiar el curso de las guerras futuras? ¿En Corea? ¿En Pekín? ¿En Shangai? Podían, sí, matarse en diez minutos un millón de chinos; pero se afrontaba el riesgo casi fatal, de que cayeran algunas bombas en Chicago o en Nueva York, y como no es lo mismo un millón de chinos hambrientos y desarrapados que medio millón de cultos y bien comidos neoyorquinos, en la duda, el gobierno de los Estados Unidos se abstuvo de tirar las bombas que con tanta perseverancia había almacenado durante cinco años de triunfos físicos y matemáticos.

Fué entonces cuando Estados Unidos enloquecieron de terror. No era la primera vez que sufrían este ataque de pánico. Bernard Shaw —uno de los pocos seres razonables que se conservaron lúcidos durante las guerras mundiales con que se infama nuestro siglo— escribía en su célebre prefacio a *La Casa de las Penas,* después de referir la cólera y el terror que se abatieron sobre la bombardeada Inglaterra en 1914-18: "No obstante, fué en los Estados Unidos de América del Norte en donde nadie dormía peor a causa de la guerra; en donde la fiebre guerrera excedió a todo sentido y a toda razón. En los tribunales europeos reinaba la ilegalidad vengativa; en los tribunales americanos imperaba la demencia delirante"

Attlee llegó a Estados Unidos cuando todos los dientes castañeteaban de miedo y logró convencer a Truman, como

antes Churchill convenció a Roosevelt de que el peligro más grave no estaba en el Oriente sino en el Occidente. Y ahora otra vez se trata de armar a las naciones europeas y de reunirlas en un grupo capaz de hacerle frente a Rusia como si la historia de los conflictos pasados no nos hubiera enseñado que cuando se organizan esas magníficas matanzas de proporciones mundiales no hay ya naciones victoriosas ni naciones derrotadas, sino millones de muertos y millones de iniquidades y de lágrimas y millones de sufrimientos sin nombre. La absolución de Chiang-Kai-Shek en el Oriente, la absolución de Franco "el sapo iscariote y ladrón" y la absolución del nazismo en la Alemania Occidental, es decir, la absolución de los crímenes contra los cuales se combatió en la guerra 1939-45, sólo aumentaban la confusión moral de esta desesperada e inútil búsqueda de un equilibrio de potencias, porque en el mejor de los casos, no triunfará el comunismo ni el capitalismo, sino que acaso se cumpla en todo el mundo la profecía de Shakespeare: "La sangre y la destrucción llegarán a ser tan corrientes, que las madres se limitarán a sonreír cuando contemplen a sus hijos descuartizados por las manos de la guerra".

Allí está ahora Norteamérica gastando miles de millones en armarse y en armar a sus hipotéticos aliados. Si el conflicto se presenta en Indochina, en Japón, en Alemania, en Francia o en Italia, ¿querrán aquellos amarillos o estos blancos permitir que sus territorios se transformen en un campo de batalla? Esto es muy problemático. Por lo demás, buenas o malas, detestables o admirables, las doctrinas comunistas —tan odiadas por los occidentales— poseen una dinámica eficaz contra la que nada pueden anteponer las democracias. Los millones del Plan Marshall no han logrado robustecer del todo la quebrantada economía de los países europeos ni debilitar a sus partidos comunistas, sino retrasar, —¿por cuantos años?— el advenimiento del comunismo. Aunque no he sido ni soy un comunista, carezco de la hipocresía o de la estupidez necesaria para dejar de admirar el heroísmo, el espíritu de sacrificio y la emoción humana que animan a los verdaderos comunistas. El más humilde munícipe de la China Nueva es superior en sentido humano y en recursos prácticos a los rutinarios misioneros protestantes que Estados Unidos mandaba a China junto con sus

vendedores de chatarra, o con esos insufribles especuladores a quienes se da el solemne nombre de banqueros. Posiblemente Cristo no estará con los desgraciados obreros europeos que claman por una distribución más justa de la riqueza terrenal o con los fatigados y agonizantes campesinos de China, pero es seguro que no tiene ninguna relación con el Papa o con los dirigentes de los "trusts" americanos a los que sirve el elegante señor Acheson o con los banqueros de Wall Street y de la City.

PERO, es que ¿en verdad no puede existir un entendimiento entre el capitalismo y el comunismo? ¿El mundo para ambos es tan estrecho como era para dos amantes rivales en la época del Romanticismo?

Como uno de los muchos millones de hombres que se apresuraron a firmar el manifiesto de la paz por creer que la paz no es norteamericana ni soviética —aunque parece ser que es un crimen manifestarse enemigo de la guerra— yo pienso que este entendimiento es posible, si bien tampoco dejo de considerar que una cosa es lo que opina la gente del pueblo y otra muy distinta la que opinan los gobiernos. El hecho que se ofrece a nuestra consideración, y del cual nadie puede desentenderse, es que la pugna planteada entre el capitalismo y el comunismo, si se trata de resolver por medio de la guerra, significa la destrucción del mundo. Que no se piense más en calcular el volumen de una mayor o menor producción: con lo que tienen hoy Rusia y los Estados Unidos basta para aniquilarse eficazmente uno y otro en compañía de todos los pueblos del orbe.

Quizá lo que diga un mexicano carezca de importancia para los Estados Unidos en este ataque de pánico que sufren. Mas es bueno recordarles lo que dijo Hoover, alguien que no es precisamente una paloma de la paz: Una batalla en el Continente europeo o en el Continente asiático significará la tumba de la juventud norteamericana. La política del *trust* y de la caridad luterana ejercida en modestas proporciones no les ganará un aliado sincero en ninguna parte. Tampoco se puede abrumar al pueblo indefinidamente con impuestos enormes destinados a construir instrumentos de muerte. La democracia, en esta prueba de fuego, debe demostrar que el aprovechamiento de los recursos naturales, los adelantos de la ciencia y de la técnica

deben ser utilizados por todos los ciudadanos en una batalla intensiva contra la miseria, la enfermedad, la ignorancia y los prejuicios raciales. Los grandes recursos publicitarios de ese gran país no deben estar en las manos de los rapaces comerciantes o de los capitanes de industria por la razón obvia de que no forman hombres sino autómatas de muy limitadas reacciones.

En cuanto a nuestro país, tan cercano a una de las grandes potencias en pugna, únicamente diré que la inmensa mayoría de los mexicanos sólo desean preservarlo del estúpido horror de una guerra inminente. Nuestra batalla no está en Corea, ni en Francia sino dentro de nuestras fronteras. Aquí viven millones de seres hambrientos y descalzos, comidos de piojos y de enfermedades. Urge completar la obra de presas, de caminos, de nuevas industrias y de campos abiertos al cultivo iniciada por el Presidente Alemán, como urge robustecer nuestra democracia haciendo gozar a todos el disfrute irrestricto de una libertad obtenida a costa de enormes sacrificios. La hora es difícil. Pero entiéndase bien que todo sacrificio y todo esfuerzo encaminado a sostener la paz es hoy el único camino que se le ofrece al hombre. El Presidente que logre mantener a México fuera de esta ola de pánico y de errores criminales, será sin duda el presidente que mayor reconocimiento merezca de su pueblo.

NOVENO ANIVERSARIO

Al celebrar CUADERNOS AMERICANOS *la aparición del número 1 de su décimo año de vida, siguiendo la tradición, se reunieron en céntrico restaurante de la ciudad de México un numeroso grupo de intelectuales españoles, mexicanos y de otros países de la América Hispánica. Manuel Sánchez Sarto, Leopoldo Zea y Mario Monteforte Toledo, pronunciaron los breves discursos que aquí se incluyen.*

RECORRÍA un hacendado andaluz los olivares de su cortijo, en una breve visita anual; a su paso los peones se afanaban, bajo el sol, en las tareas de la escarda. No poco le extrañó, sin embargo, ver cómodamente reclinado, a la sombra de un olivo, a un robusto zagalón, cruzadas las piernas, caída el ala del sombrero calañés sobre los ojos entornados. —"¿Qué haces tú aquí?" —preguntó el propietario— ¿Cuál es tu trabajo? —¡Señor, yo hago de "jesusero"! —Y ¿en qué consiste tu faena? —En que cuando alguno de los trabajadores estornuda, yo digo... ¡Jesús!

Cada vez va siendo mayor, en el mundo, el número de los "jesuseros". Lo son unos por abulia; otros por cobardía; muchos por desesperanza, pues ya han agotado su inmensa capacidad para el asombro; algunos —nosotros acaso— porque, cuando llegan los grandes cataclismos, hay que dejarlos pasar, esperando.

Quienes dirigen los dos grandes grupos en que se halla partida la humanidad de hoy, aspiran —una vez más, como los omniscientes reyes del siglo de las luces—, a ahorrarnos "la funesta manía de pensar". Entre esas dos ramas de la poderosa tenaza, se van cascamajando, una tras otra, las dulces almendras de la buena tradición, de la lealtad, de la decencia, del culto severo a la verdad. A esa prueba se halla hoy sometida la mollera hispánica, aquella "noix dure à craquer" donde empezó a mellarse el cascanueces napoleónico.

Se corteja a España, en el momento actual, no para remediar la ruina económica del país, y para reintegrarlo a la normalidad de la democracia, sino para impostar esa ciudadela militar en las restantes defensas de Occidente, cuya debilidad se predica, desde luego, al solicitar ese nuevo auxilio, con enojo de Francia e Inglaterra.

Para llegar a semejante alianza bélica ha sido preciso olvidar el veredicto de San Francisco, condenatorio del régimen franquista, y olvidar igualmente la simbiosis nazifascista-falangista durante la segunda guerra mundial. "Ningún español bien nacido" —decía Pemartín— un "camisa vieja" en 1940, en la página 103 de su libro *"Qué es lo nuevo... Consideraciones sobre el momento español presente;* ningún español bien nacido podrá olvidar el noble apoyo prestado por Alemania e Italia a nuestra justa causa"; y refiriéndose a las potencias democráticas afirmaba luego, en la página 111: "Claro es que necesitamos reanudar las relaciones diplomáticas, comerciales y culturales con esos importantes países. Pero si España tiene un átomo de dignidad ya no podrán ser relaciones de amistad y de favor, sino reguladas por la estricta conveniencia". ¿Qué puede salir de ese "apaciguamiento"? Para España, menos producción civil, y más miseria, mientras crece su monstruoso aparato bélico; para Norteamérica, desconfianza y aversión, entre los españoles de allá; dolor entre los refugiados que admiramos a los Estados Unidos y hubiéramos deseado de ellos, para nuestro país, un trato inspirado en las nobles tradiciones de lealtad alumbradas por los padres de la Independencia americana.

Porque en los tratos y contratos entre países, cuando se siembra violencia, sólo violencia se puede cosechar. Y aquí viene a cuento aquel valiente escrito de Benjamín Franklin, publicado en la *Pennsylvania Gazette,* de 9 de mayo de 1751, bajo el título de "Exportando felones a las colonias". Pretendía entonces Inglaterra enviar sus delincuentes a tierras norteamericanas "para la mejora y repoblación de esas comarcas".

"Esta solícita preocupación de nuestra madre patria por el bienestar de sus hijos —decía Franklin— reclama de nosotros los mayores transportes de correspondencia y gratitud... Y como en muchas comarcas deshabitadas de nuestras provincias abundan sierpes venenosas... convendría que en la primavera, cuando esos reptiles son débiles y perezosos, capturásemos unos millares para enviarlos a Inglaterra. Y yo sugeriría distribuirlos cuidadosamente por los parques de Londres; en los jardines de la nobleza británica, por todo el país; pero, particularmente, en las viviendas de los primeros ministros, de los lores del Comercio, de los miembros del Parlamento: porque a todos ellos les estamos muy especialmente obligados... Y aún saldrían aventajados en el cambio. Porque las sierpes avisan, antes de atacar; pero los delincuentes, no".

Nosotros, pobres "jesuseros" de España y de un mundo auténticamente libre, no vibramos con la cólera vindicativa de Benjamín Franklin; somos incorregiblemente optimistas, y pensando aún en un giro

copernicano de las constelaciones mundiales, esperamos para Estados Unidos y España una cooperación constructiva con la democracia auténtica y sin Franco.

Un Comité de no Intervención deliberadamente cegato, negó la existencia de la ayuda militar de Alemania al franquismo. Pero en 1940 y por encargo del Ministerio Alemán del Aire, Werner Beumelburg publicó en Berlín un documentadísimo libro titulado "Lucha por España. La historia de la Legión Cóndor", crónica puntual y objetiva, llena de nombres y cifras y partes de guerra, donde se exhibe al desnudo —con la desenvoltura del triunfador descocado— la decisiva acción de 25,000 técnicos militares en el desenlace de la guerra española. Y España, la España republicana que también olvida —pero sólo las afrentas— llevó sus voluntarios al Alamein, a Narvik, a los farallones de Normandía, a las vanguardias que ocuparon el Hôtel de Ville, en el corazón de París.

La guerra estaba en sus postrimerías y Winston Churchill, artífice de la indomable tenacidad inglesa, prometía no dar reposo a su *gallant sword* hasta sacar de su concha al último limaco fascista. Rusia juraba y perjuraba que en la lista de los grandes criminales de guerra figurarían, con derecho al cadalso, los altos jefes de la Legión Azul. Pero ahí sigue Franco, alentado unas veces por sus antiguos detractores, afianzado otras —extraño caso— por la hostilidad del Soviet.

Los buenos y verdaderos españoles contemplamos con horror el estruendo verbal e injurioso de la guerra fría, llena de negaciones mutuas y de amenazas, y que, a creer a los contendientes, sólo podría terminar con la eliminación física y radical de uno de los bandos. En ese clima absurdo se mantiene recrecido el franquismo, en una megalomanía que hará más cruel y doloroso, para España, el trance de la caída fatal de su régimen presente.

Nuestra única posibilidad y esperanza está en que la guerra no llegue, en que terminen por imponerse —con cualquier signo que sea— las fuerzas sinceras de la paz. Pero ¿hay alguna vislumbre de ello?

Hace un año el Pandit Nehru lanzó, en plena Universidad de Harvard, un violento ataque contra los países conductores, rojos o blancos, que se atribuyen el monopolio de la salvación del mundo. "El número de estadistas inteligentes —decía— puede contarse con pocos dedos: de haber sido más y mejores, se hubieran evitado dos guerras mundiales y la amenaza de otra nueva, en el corto período de cuatro décadas". Según Nehru sólo de los pueblos pequeños, unidos, puede arrancar un auténtico movimiento de paz.

Y acaso sea cierto; allí está la diminuta Suiza, de cuya postura mental en el conflicto poco se habla en nuestra histérica prensa; sin embargo, con ocasión de haberse nombrado, hace tres días, un nuevo Presidente de la Confederación, el Gobierno suizo ha declarado que nunca se adscribirá voluntariamente a uno de los mundos en lucha, pero será la primera en responder a un sincero llamado de paz. Y aquí está México y su Gobierno que tantas veces han dejado oír su voz valiente y serena contra los atropellos de los grandes, y que ha mantenido en nosotros, españoles, a pesar de todas nuestras adversidades, el anhelo de vivir, el deseo de luchar por un mundo libre.

No es casual que México sea saludado por los hombres libres y constructivos de la tierra como un verdadero país de promisión y esperanza. Menos extraño aún que en ese clima hayan logrado crecer y embellecerse los CUADERNOS AMERICANOS, donde todas las grandes ideas y los grandes sufrimientos históricos actuales —el español entre ellos— tienen constantemente prendida su llama.

Somos "jesuseros" pero no a la manera del indolente peón andaluz, sino con la serenidad que dan el alma limpia y sin rencores, con la gallardía de la razón y la verdad, nunca descarriadas por las veredas de la negación y del insulto; generosos, honestos y sencillos como este Don Jesús, Don Jesús Silva Herzog, para quien pido esta noche, el renovado homenaje de nuestra admiración.

Manuel Sánchez Sarto.

NUEVE años. Hace nueve años que en una reunión semejante se brindó por el mejor de los éxitos de la revista que en aquel entonces aparecía por vez primera y, que ahora vuelve a reunirnos: CUADERNOS AMERICANOS. Nuevamente habrá que brindar por su mejor éxito ahora que entra en su décimo año, quizá el año más difícil de todos los que hasta ahora ha vivido. Nuevamente, como en 1942, CUADERNOS AMERICANOS tendrá que ser expresión de la conciencia de esta América nuestra. Ahora, como en la época en que surgió, tendrá que tomar a su cargo la responsabilidad de definir la situación que a los hombres libres de América nos corresponde en la lucha que ya estamos viviendo.

En 1942, fecha en que se funda CUADERNOS AMERICANOS, el mundo se encontraba enfrascado en una de sus más terribles y sangrientas luchas. Pero en aquel entonces era fácil tomar la posición más

justa y digna. En esa lucha se enfrentaban dos actitudes claramente definidas. Esas actitudes que se expresaron antagónicamente como Democracia y Totalitarismo, Libertad y Despotismo, Humanismo y Barbarie. Nuestros CUADERNOS AMERICANOS tomaron sin titubear el partido de la Democracia, la libertad y el humanismo en América. Y la tomaron abiertamente, sin demagogia, señalando al totalitarismo, el despotismo y la barbarie en todos los lugares donde éstos se encontrasen haciendo caso omiso de los disfraces con que éstos trataban de ocultarse en nuestra América. Un repaso por las páginas que CUADERNOS AMERICANOS ha publicado en sus nueve años de vida haría patentes las denuncias que los hombres libres de América han podido hacer en contra de esas embozadas formas del totalitarismo, el despotismo y barbarie americanas. En sus páginas se han condenado a todos los fuhrer, duces y generalísimos criollos que han surgido y surgen en nuestros países, aun cuando lo hagan armados con la patente de "demócratas" con que se les han dotado los nunca satisfechos intereses de Wall Street. En nombre de esta misma democracia y libertad se ha podido condenar a este tipo de imperialismo mostrando los resortes que han hecho y hacen posibles toda clase de totalitarismos y tiranías en América y otros Continentes. En estas mismas páginas se ha podido hablar de paz y en contra de todas las guerras. Los instigadores de estas guerras y mantenedores de todas las tiranías han tenido que fingir su acuerdo con estas condenas y tolerarlas para no hacer patentes los designios ocultos de los mismos.

Entre 1942 y nuestros días, parece que esta situación ha cambiado. Ahora, como entonces, nos encontramos dentro de una guerra, aunque en esta ocasión no haya sido formalmente declarada. Un estado de emergencia priva en todo el mundo. Un estado aún más terrible que el que podría significar la guerra abierta. Las ideas de democracia, libertad, humanismo y paz han perdido su sentido unívoco. Los grupos en pugna se enfrentan en nombre de estas ideas asegurando luchar por ellas y en contra del totalitarismo, el despotismo, la barbarie y la guerra. Y en nombre de los mismos están dispuestos a sumir al mundo en estos males contra los cuales dicen luchar. En nombre de la democracia se arranca a los pueblos su derecho a decidir su futuro; en nombre de la libertad se imponen las más despóticas persecuciones, en nombre de lo humano, del humanismo, se quiere destruir a la Humanidad utilizando armas cada vez más eficaces; y en nombre de la paz se quiere desencadenar la más terrible de las guerras.

La lucha se entabla en un campo en el que el fanatismo calculador y frío se enfrenta al temor y la histeria. Lucha en la que el

hombre por cuya felicidad se pretende pelear queda desgarrado. Unos enarbolando la bandera de la justicia social, otros la de la libertad. Para que la justicia social sea un hecho parece que es menester renunciar a la libertad; y para que ésta sea posible parece que es menester mantener la injusticia social. En ambos bandos se olvida al hombre concreto para salvar valores que quedan en el campo puro de la abstracción mientras se realizan. Se nos conmina a elegir una parte y renunciar a la otra. No se puede hablar de una sin que se nos niegue la otra. Hablar de justicia social dentro del campo de los que dicen defender la libertad del individuo, implica negar ésta y, por lo mismo, ser privado de la misma. Hablar de libertad dentro del campo de los que dicen defender la justicia social implica también negar esta justicia, ser su enemigo y, por lo mismo, estar fuera del campo de la justicia social.

De aquí las dificultades a las cuales me refería. Todas las ideas por las cuales ha bregado CUADERNOS AMERICANOS tienen ahora sentido equívoco. Cada uno de los grupos en pugna les da un sentido que es la completa negación del que tienen para el opositor. Son ideas que a fuerza de ser instrumentos de lucha han perdido su auténtico sentido, el que hace referencia al hombre concreto, a ese hombre que está siendo sacrificado en todos los campos. Creo que este es el único sentido que debemos seguir adoptando, aun cuando esto implique mayores sacrificios y dificultades. Debemos escapar al fanatismo y a la histeria abogando por el hombre sin más. No se propone con esto un tercer camino, una tercera salida, sino la única hacia la cual tendrán que orientarse esos esfuerzos que se presentan como antagónicos, si es cierto que la meta de los mismos es dar o guardar al hombre su felicidad.

Muchas son las voces que insisten en la obligación que tenemos de elegir uno de los caminos que ahora se señalan con la negación del otro. Se nos dice, es menester elegir entre el ideario sostenido por la URSS o el ideario sostenido por los Estados Unidos, entre el comunismo y el liberalismo. Creo que todos estamos conformes con la meta perseguida por el primero: la justicia social de que ya hemos hablado; pero difícilmente lo estamos con los instrumentos para alcanzar esta meta, aunque la realidad muestre su éxito, su eficacia. También estamos de acuerdo con el sentido que el liberalismo y la democracia ha tomado cuando ha encarnado en figuras ya simbólicas como Washington, Lincoln o Roosevelt; pero nunca con el sentido que le han querido dar los que han hablado del "destino manifiesto", la discriminación racial, y todas las formas de justificación imperialista. Más que

a elegir, debemos aspirar a conjugar estas ideas eliminando sus negaciones: Justicia social, pero con libertad; libertad, pero dentro de un mundo de justicia social.

Pero hay otras voces más prácticas, acaso más realistas, que nos hablan de la necesidad de estar al lado de los Estados Unidos dada nuestra situación geográfica e histórica. Otras voces más hablan ya, en todos los tonos, de nuestros compromisos y la obligación que tenemos de estar con los Estados Unidos independientemente de que sus intereses y los nuestros concuerden en todos los aspectos. Y este estar con ellos implica secundarlos en su aventura guerrera si así lo deciden sus intereses. No se trata ya de decidirse por un ideal, aunque éste signifique el sacrificio del otro, sino de renunciar a todo ideal en nombre de una supuesta supervivencia.

En la pugna que estamos viviendo, y en la cual nos estamos envolviendo, se está haciendo patente algo que olvidamos: el cinismo de que hacen gala los grupos en pugna. El sentido equívoco de las ideas a que me refería antes, tiene su origen en este cinismo. Ya no se trata de guardar las formas. Ahora estas formas son puestas al servicio de fines plenamente descarados. Hace poco menos de un siglo un presidente de los Estados Unidos, Abraham Lincoln, al iniciar la Guerra de Secesión rogaba por que su causa estuviera al lado de Dios; ahora otro presidente ruega por que Dios esté al lado de su causa. Abiertamente se declara ahora que no hay más democracia que la que cada uno de los grupos en pugna expresa. No se puede hablar de paz, porque la paz de uno es la guerra del otro. No hay más libertad, ni más justicia social que la que expresan determinados intereses limitados. Y es en nombre de estos intereses que se quiere comprometer a otros pueblos dándoles como única garantía la de su supervivencia.

Podemos elegir y esforzarnos por realizar ese conjunto de ideas e ideales, puestos ahora cínicamente en pugna para salvar intereses más concretos; pero no elegir nuestra subordinación a estos intereses para lograr lo que se considera nuestra supervivencia. En este sentido también debemos tener el suficiente cinismo para deslindar los intereses de nuestra Nación que son los de todos nuestros nacionales, de los intereses concretos de otra nación por poderosa que sea. Esa otra nación puede ir a la guerra porque así conviene a sus intereses y, acaso, al de sus nacionales; pero no creo que los intereses nuestros sean de naturaleza tal que nos obliguen a una aventura en la que nada tenemos que ganar y todo que perder.

No soy yo quien va a poder señalar el camino que ha de seguir nuestra Revista, CUADERNOS AMERICANOS; pero sí creo que ésta, a

pesar de las múltiples dificultades que le esperan, podrá seguir siendo el faro de los más altos valores de nuestra América si en esta época de cinismos tiene también el cinismo de continuar llamando a las cosas por su nombre deslindado las ideas e ideales de los limitados sentidos que intereses no menos limitados se empeñan en darles. Será menester que continúe manteniendo el espíritu de esas ideas por las cuales ha venido pugnando desde hace nueve años, de acuerdo con el más auténtico de los sentidos, aquel que tiene como punto de partida al hombre; pero no al hombre en abstracto, sino al hombre de carne y hueso; ese hombre que ahora se quiere sacrificar en nombre de abstracciones o intereses limitados. Ese hombre que ahora lucha en diversos campos de batalla o espera lleno de temor su definitiva destrucción.

Leopoldo ZEA.

CADA época tiene sus ocultos signos; desconocerlos o no comprenderlos entrañablemente, es vivir en la noche.

El signo de nuestro tiempo parece ser la amenaza contra el hombre, fija y sin tregua. Amenaza contra la libertad, contra el espíritu de tolerancia, contra el afán de justificar la superioridad a que estamos obligados en el mundo.

Las fórmulas políticas ya no bastan para gobernar la convivencia; sin embargo, todas ellas asumen la inflexible forma de las tablas de la ley, y su espíritu no es buscar la justicia sino invalidar la búsqueda de las otras fórmulas.

La capacidad de dialogar está en crisis, porque domina la inseguridad, y las opiniones contrarias se consideran subversivas o erróneas. Cada vez es mayor el número de los que se escuchan empecinadamente a sí mismos.

La única prueba de la superioridad es la fuerza; quien más grita tiene más razón. Y toda suerte de oscuros males se cierne sobre el que aún se atreve a dudar, a profesar la fe histórica que siempre ha permitido al hombre de pensamiento considerar su propio siglo como transitorio, y por consiguiente, como incapaz de permitir la completa corporización de las aspiraciones más elevadas de la humanidad.

Poco a poco, los más creen resolver su hora por medio de una brutal simplificación: en filosofía, en arte, en ciencia, en política, hasta en la modesta forma de alentar zoológicamente, hay dos caminos, dos

frentes naturalmente en lucha. Escoger se llama definirse, y escogen. Es muy sencillo: de tal modo la amenaza se divide en dos, y pesa menos en el instante de la soledad y en el más grave aún de la responsabilidad.

Las amenazas, como es lógico, se enderezan de preferencia contra los intelectuales, los seres más peligrosos de todos los tiempos para la oronda dogmática de aquellos que proclaman el orden, la razón de Estado, la libertad sin seguridad o la seguridad sin libertad. La materia de los intelectuales es hallar, buscar, y esto no conviene a los que prodigan esas breves consignas llamadas a creerse con mucha esperanza y poco análisis.

En un siglo evolucionado y tan lleno de refinamientos, no serían efectivas las amenazas burdas contra la integridad de la piel y la función de sus agujeros. Se ha llegado a una sutileza desconcertante: hay que conseguir el silencio, la fe unciosa y cerval. Y lo mismo que antaño, para desmenuzar la conciencia, se tildó al hombre de extranjero, de hereje, de cristiano, de hugonote o de anarquista dinamitero, hoy se le llama helenófilo, indigenista, surreal, existencialista, liberal o vendido al oro de Moscú...

La amenaza es tan cierta como el potro o la hoguera, y muchos buscan acomodo, como quien se acurruca a dormir en el hacinamiento de un portal. Lo importante es coincidir. ¿Cómo, con quién? Eso es lo intangible, lo sabido y callado. Para eso hemos aprendido a ser tan sutiles.

Este fenómeno de acurrucamiento es una manera de la complicidad en minucioso estilo de orfebrería. Se calla la verdad contra los menos malos para no servir a los peores; se ataca a los justos para servir causas políticas; se exalta a los cretinos para defender causas sociales. Unos dragonean de profetas del hecho histórico, mientras su propia obra se apega a lo intemporal y a lo abstracto; otros, de pie en los estrados, se consumen en los actos y en la repetición de las consignas breves y jamás se comprometen presentando una obra a sus semejantes, hasta que a la hora de su muerte, el panegírico obligado habla de juventud en flor y de esperanzas truncas.

Y cuando faltan motivaciones más tortuosas aun para la complicidad, se recurre a la razón de Estado, que lo mismo justifica el miedo, la indecisión, la conveniencia o el delito.

Estamos en lo que pueden ser las vísperas más trágicas de la historia, y todo esto debe preocuparnos profundamente. Los intelectuales no son políticos, y por eso no miden sus actos con la lógica, sino con

la ética. Si alienamos este derecho, menguadas esperanzas de redención tendría el mundo.

Es el interés por la humanidad y las responsabilidades que frente a ella tenemos, lo que debe regir nuestro pensamiento y nuestra obra en el desmesurado choque que por desgracia se avecina. En América estamos hartos de las inservibles fórmulas con que el capitalismo norteamericano, en las diferentes etapas de su expansión, ha sojuzgado a nuestros pueblos; tenemos también la clara noción de que el stalinismo no es el régimen socialista respetuoso de la dignidad personal y de las libertades colectivas a que aspiramos. La convivencia democrática sin persecuciones ni amenazas que ya se ha logrado en algunos de nuestros países, debe ser salvaguardada amorosamente, como un indispensable condicionamiento de la lucha que mantienen nuestros pueblos por los más elementales satisfactores; esos pueblos, por niños, por largamente derramadores de su propia sangre, no merecen uncirse a la muerte en ninguno de los bandos que ahora se disputan el señorío de la tierra.

Filósofos, artistas, científicos, escritores, todos esos hombres y mujeres que con tan rara frecuencia se dan en nuestro hemisferio, deben continuar su búsqueda y su hallazgo, su exploración y su creación al servicio universal, apuntando día y noche su más gruesa voz, contra la injusticia y el doblez y el falso quilate. Quienes en otro tanto se realizan hasta en el más breve rincón del planeta, cumplen con su destino y pertenecen a nuestra fraternidad.

Es posible que una posición semejante encuentra cada hora menos refugios, menos aire abierto para enunciar su verdad. Por eso debemos cuidar con garras y uñas CUADERNOS AMERICANOS, por lo que representa de ecuanimidad, de esfuerzo, de valerosa búsqueda, de tolerancia. Ya van quedando muy pocas tribunas como ésta, ahora que el pensamiento libre se persigue como un acto de subversión.

Nuestra revista es titular de la verdadera hispanidad, por su significado de aventura, de arrojo, y por su dimensión de mundo nuevo.

Esta es nuestra más íntima fiesta. Y en veneración y afecto, debemos retribuirla a quien hace posible tan magníficamente, el motivo que nos congrega: el austero varón, el gran americano, el maestro Jesús Silva Herzog.

Mario MONTEFORTE TOLEDO.

Aventura del Pensamiento

EDIPO, LA ESFINGE Y EL MESTIZAJE DE AMERICA

Por *Antonio REBOLLEDO*

ESQUILO primero, Sófocles y Eurípides después interpretaron en el drama de la antigüedad clásica una vieja e inquietadora experiencia humana: el sentimiento erótico que el hijo siente por la madre. La leyenda que inspiró a estos poetas a escribir la tragedia de Edipo pertenece a la mitología griega, la cual, con su aguda perspicacia en los problemas humanos, no deja de advertirnos que Yocasta, madre y luego esposa inadvertida de Edipo, era una mujer de señalada belleza. Cabe recordar también que, según lo menciona Homero varias veces, antes de consumarse el incesto, Edipo dió muerte a Layo, su padre.

El conflicto moral que plantean en estas obras los clásicos de la antigüedad con el tema inaceptable del amor de Edipo se resuelve, como es natural, en tragedia. No otra solución sería posible para censurar esta conducta, resabio instintivo del hombre primitivo, por parte, sobre todo, de escritores como los griegos, tan constante y tan profundamente preocupados con la ética social. Significativa es, sin embargo, la insistencia con que estos dramaturgos se ocuparon de este tema, insistencia que se debe en parte, sin duda, a que el asunto se presta admirablemente para la técnica del drama, ya que contiene de antemano germen de tragedia.

Pero no es de suponer que la historia de Edipo hubiera seguido interesando la curiosidad literaria y científica del mundo, si sólo se tratara de un entretenido y adecuado recurso literario, y no de un problema humano como lo es, universalmente sentido. De ahí que no solamente los trágicos griegos de la antigüedad, sino que escritores modernos como Corneille y Voltaire, para no citar sino los ejemplos más conocidos, se ocupan también de este mismo tema. Y no diremos nada de la psicología contemporánea, que lo estudia prolijamente como

una experiencia humana fundamental. En la actualidad existe una extensa literatura científica acerca de lo que ha dado en llamarse el complejo de Edipo.

Y es que este tema que disgusta y causa horror al hombre civilizado en sus monstruosas manifestaciones primitivas, constituye, en sus aspectos normales, como inicial motivación humana, no sólo una superación de atavismos ancestrales, sino un modelador de actitudes sociales deseables. Examinemos brevemente lo que los estudios de psicología nos revelan sobre el complejo de Edipo, que consta de dos etapas distintas bien definidas.

Una de las primeras experiencias agradables del ser humano, luego de haber sido arrojado a este mundo hostil y frío, es el cuidado y el sustento que el niño recibe de la madre, para quien, por estas razones, siente un apego instintivo y natural, que pronto se convierte en amor. Amor incipiente, pero amor, del varón por la hembra. Y amor quiere decir admiración, necesidad de posesión del objeto amado.

Los estudios de antropología social demuestran que, en efecto, es amor lo que el infante siente por la madre. La psicoanálisis lo ha comprobado también con innumerables experimentos. Uno de los ejemplos más comunes que se da para ilustrar este fenómeno es el atractivo que el seno de la mujer ejerce en el hombre, el cual proviene del placer bucal derivado de este órgano en la época de la lactancia.

Este primer amor del hijo por la madre, experiencia ontológica del ser primitivo, predomina hasta que se pierden los primeros dientes de leche, entre los cinco y los seis años. Como consecuencia natural a su amor, el niño siente celos hacia el otro hombre que comparte las atenciones y el cariño del ser amado, que es el padre, su rival, un rival muy superior en fuerzas, en destreza, en inteligencia. Enfrentado con una rivalidad tan desproporcionada, no le queda al niño otro recurso que imitar a este rival a fin de adquirir sus cualidades, a fin de igualarlo, de llegar a ser como él es. El hijo se convierte por eso en émulo del padre.

Esta época de imitación del niño es, según la psicología, la segunda etapa en el complejo de Edipo. El niño se aparta ahora de la madre en cierta medida y concentra su atención en observar y en imitar a su progenitor. En la normalidad de los casos, el afán de imitar al padre, obliga al niño a admi-

rarlo en todos sus rasgos y lo induce a imitar las características deseables, lo mismo que las que no lo son, las socialmente inaceptables, o personalmente reprensibles.

La segunda etapa en el complejo de Edipo constituye el aprendizaje del niño en su carrera de hombre. Lógico es, pues, que la manera de ser del padre, sus ideas, sus conceptos, sus prejuicios, sus actitudes tengan mucho que ver con la formación del niño, el gran imitador.

Según lo expuesto, el complejo de Edipo es un fenómeno básico en el desarrollo del carácter y de las ideas del hombre. Sus afectos, sus preferencias, sus gustos, sus repulsiones estarán condicionados por lo que vió, oyó y experimentó en esta época de su vida.

Esto no impide por cierto que más tarde el hijo se convierta en severo juez del padre, sobre todo si el hijo lo ha superado en sus virtudes o rasgos de carácter, o en sus conceptos intelectuales. Es decir, que el complejo de Edipo, aunque fundamentalmente es el gran modelador de nuestras ideas y de nuestros sentimientos, no evita que éstos puedan alterarse, positiva o negativamente, por virtud de las propias cualidades o defectos atributivos del hijo.

Todo lo indicado es lugar común en cualquier texto de psicología infantil. Bien sabido es también que los psicólogos modernos, en su rama especializada de la psicoanálisis, se valen de la teoría del complejo de Edipo para desenterrar impresiones o experiencias infantiles escondidas en el subconsciente que puedan explicar anormalidades de la conducta y que ellos corrigen haciendo comprender el error, lo absurdo, la inutilidad o lo inofensivo de la experiencia infantil, culpable de la anormalidad.

Dejando a un lado este aspecto de la psicología que tiene relación sólo con la conducta del individuo, entremos más bien en los terrenos de la antropología social a fin de analizar ciertas actitudes sociales en el hispanoamericano que tienen íntima conexión con el complejo de Edipo.

Ezequiel Martínez Estrada, en el penetrante estudio que sobre la Argentina hace en su "Radiografía de la Pampa", acertadamente indica que el colonizador español se unió a la india por necesidad sexual, por simple lujuria, y no por amor. Es decir, que esta unión careció del elemento de selección, de

preferencia, de seducción, que es lo que distingue el amor de la unión fortuita.

El colonizador español en la América soñaba con enriquecerse con el oro de Indias para luego volver a España y allá elegir como compañera a una mujer de su raza. Este sueño no pudo realizarse en la mayor parte de los casos y el colonizador se vió forzado a abandonar el sueño y a conformarse con hacerse propietario de tierras, que no se podían transportar, y a tomar a la india, a la que no amaba, ni admiraba, para satisfacer sus necesidades sexuales y para que le sirviera de ama de casa.

De esta unión forzada, sin ilusión, que conserva recuerdos de violencia y abriga resentimientos nace el mestizo de América, producto no solamente de dos razas y de dos culturas disímiles, sino también del desengaño del conquistador, que en lugar de las riquezas soñadas y del anhelado retorno al terruño, se convirtió, mal a su gusto, en colonizador y se quedó en suelo extraño, rumiando su soledad y su descontento. ¿En qué forma se manifiesta y cómo se resuelve el complejo de Edipo en el mestizo de América? El antropólogo, con igual procedimiento que el psicoanalista, busca en los orígenes las causas de las taras sociales, lo mismo que de las idiosincrasias de los pueblos.

En la primera etapa del complejo de Edipo, natural y lógico era que el niño de América sintiera amor por la madre india, solícita y amorosa como la que más. Nada hay que no indique una conducta normal en estas primeras relaciones de madre india e hijo mestizo.

Es en la segunda etapa, cuando, al alejarse de la madre y descubrir que el padre, el rival imitado, no siente amor por la madre que surge el conflicto psicológico que ha de perturbar toda la vida del mestizado.

Brusca y claramente, va descubriendo el niño mestizo que no solamente el padre no siente amor por la madre, sino que no tiene aprecio, ni consideración por las ideas, ni por la cultura del indio.

Ante esta actitud desconcertante, el mestizo se siente perplejo. Pero su necesidad de imitar al padre lo hace adoptar la misma actitud de éste, aunque se reproche de ello.

El menosprecio por el color y por los rasgos fisonómicos indios, el desprecio por la religión y por las costumbres abo-

rígenes representadas por la madre son las actitudes aprendidas por el mestizo en esta época y que son responsables por la perplejidad que se apodera de él y que traen consigo la vergüenza que siente por lo que en él hay de la considerada indeseable herencia india. Esta es la base del sentimiento de inferioridad del mestizo.

Esta segunda etapa del complejo de Edipo, aparte del menosprecio a la madre y por oposición a ello, enseña al mestizo el aprecio del sueño paterno: la idealización de la mujer blanca y de la cultura europea.

Si es posible buscar en la literatura la expresión de la vida mental y la revelación de la psicología de un pueblo, en la de Hispanoamérica podemos sin duda encontrar sobrados ejemplos para ilustrar la preferencia del mestizo por la mujer blanca y la idealización que de ella hace. Baste con recordar la obra de Zorrilla de San Martín. En "Tabaré", obra que aunque romántica trata de hurgar en el alma autóctona, vemos cómo el héroe mestizo se enamora de una mujer blanca. En "Cumandá" de Juan León Mera y en "La Cautiva" de Echevarría, las heroínas entre indios e indias son mujeres blancas. No sería difícil encontrar muchos ejemplos parecidos. Son blancas las mujeres que desea y de las que se enamora el mestizo.

Al mismo tiempo, sin embargo, que el mestizo desarrolla conscientemente esta actitud negativa hacia la madre, el apego sentimental que guarda hacia ella de la primera etapa del complejo de Edipo lo hace rechazar instintivamente al padre, en quien reconoce culpabilidad en su trato y en sus relaciones para con ella. Participa con el padre de su desdén para lo que la madre representa, pero no justifica su arrogancia, ni su crueldad. He aquí el conflicto, el contrasentido, el choque de sentimientos contradictorios. Contradictorio es por esto que es el mestizo, porque está perplejo y en pugna consigo mismo, con dos sentimientos opuestos que lleva dentro de sí.

Sólo teniendo presente estos antecedentes se pueden explicar muchos de sus rasgos de carácter, sólo conociendo estas circunstancias psicológicas podemos explicarnos su conducta a través de las páginas de la historia. Sólo comprendiendo los conflictos que agitan al mestizo podemos hacer luz en los problemas sociales de América.

El conflicto entre el menosprecio a la raza y a la cultura de la madre y la censura y la indignación ante la conducta del padre produce en el mestizo una carencia de armonía interior.

Por eso es que la falta de seguridad en su persona es una de sus peculiares idiosincrasias, falta de seguridad que se traduce en acciones contradictorias. De ahí que sea insubordinado a veces y a veces sumiso, altanero y humilde, intrépido y tímido.

La falta de seguridad produce un sentimiento de inferioridad, cuyos síntomas se reconocen en el mestizo: taciturnidad, ira, melancolía, abulia, irresponsabilidad, artería. En el "Facundo" de Sarmiento tenemos ejemplos numerosos de muchas de estas características. Recuérdense las iras salvajes de Quiroga ante cualquier provocación, su taciturnidad, su artería.

El prurito de ostentación es otra característica común en Latinoamérica que proviene de la peculiar psicología del mestizo. La indumentaria que está fuera de toda relación con el pecunio es un ejemplo de este prurito de ostentación. Sabido es que en las ciudades de Hispanoamérica, más que en otras del mundo, un anhelo general es vestirse con telas finas de casimir, o con pieles y sedas. Este afán de ostentación lleva a empeñar haberes, a incurrir en trampas y hasta a vender la honra, lo que sólo se explica como una necesidad que tiene el mestizo de recompensar el sentimiento de inferioridad, de reemplazar la inseguridad personal con una apariencia de distinción y de refinamiento.

En la novela contemporánea de Hispanoamérica hay minuciosas descripciones de esta característica. Los temas centrales de "La Marchanta" de Mariano Azuela y "Yo una vez fuí rico" de Rubén Romero no son otros que el afán de lujo, de ostentación de nuestras gentes, el cual empieza en la indumentaria, pasa al domicilio, sigue en el automóvil y con frecuencia termina en la bancarrota, la cárcel, o en la pérdida de todo escrúpulo. Características semejantes a ésta son la jactancia, la fanfarronería, el diletantismo, la manía de pasar por culto, de aparentar riquezas o aristocracia, en suma, la pedantería, que Eduardo Mallea llama "representación" de lo que no se es.

Pero quizás nada más característico, ni más revelador de los complejos del mestizo como el deseo de ocultar la sangre india, lo cual se manifiesta con la ira delatora, o con la negación rotunda cuando se insinúa la herencia india.

Viene al caso citar aquí un incidente auténtico relatado no hace mucho en una revista americana muy difundida y prestigiosa. El incidente ocurrió en el seno de la familia de un conocido arqueólogo de uno de nuestros países latinoamerica-

nos. Este arqueólogo, hombre de sólida cultura, se enorgullecía con justa razón de su raza de pura ascendencia india. Sus hijos, de madre inglesa, amenazaron con suicidarse si el padre insistía de clasificarlos como indios en el censo que entonces se verificaba. Ante tan insólida amenaza, el padre tuvo que ceder, clasificando como blancos a dos de sus hijos en quienes predominaban las características de la raza de la madre, y como a indio a aquél en quien se marcaban más los rasgos del padre y el cual no objetaba a ser clasificado como tal.

El deseo del arqueólogo de querer clasificar a sus hijos como indios, más bien que como a mestizos que lo eran, debe interpretarse como un esfuerzo para dar el ejemplo en suprimir la práctica opuesta tan generalizada de negar por vergüenza la sangre india y de clasificarse como blancos, aunque sólo sean gotas de sangre blanca las que se tengan. Significativa es la actitud de los hijos reacios al deseo del padre, quien o no logró trasmitir a sus hijos el amor por lo indígena que él tenía, o éstos cedieron a la influencia del medio ambiente.

Estas y otras características del hispanoamericano que son síntomas de su conflicto de mestizo, han sido observadas, comentadas y representadas con más o menos exactitud por filósofos, sociólogos, novelistas y pensadores en general, tanto europeos como americanos del norte y del sur. Ahí están, entre los contemporáneos, las obras de Keyserling, de Waldo Frank, de Manuel González Prada, de Rómulo Gallegos, de Eduardo Mallea, de Ezequiel Martínez Estrada, de Rubén Romero y de tantos otros más.

No han faltado recetas, por supuesto, para enmendar la plana. En el siglo pasado, se habló de europeizar a Hispanoamérica. Recordemos a Juan Bautista Alberdi. Recordemos la influencia francesa en las costumbres, en la literatura, en las ideas. Francia era el modelo en todo; París, su ideal de vida.

Lo curioso es que aunque la Argentina, aprovechando sus ventajas geográficas, logró intensificar la inmigración europea hasta convertirse en un país esencialmente blanco, las características del mestizo de las que venimos ocupándonos, prevalecen marcadamente en este país. ¿No es así, señor Martínez Estrada? Son contagiosísimas estas taras psicológicas de la Colonia.

Y ya que hacemos referencia a la población blanca, debemos advertir que ésta no pasa en la actualidad del treinta por ciento en toda Hispanoamérica, aun incluyendo en dicho

porcentaje a las poblaciones de países como el Uruguay, la Argentina, Costa Rica y Cuba, que son predominantemente blancos. Es decir, que de los ochenta y cinco millones de hispanoamericanos, el setenta por ciento son mestizos o indios.

Si en Hispanoamérica hay alguna tendencia hacia la hegemoneidad racial, ésta es sin duda hacia el mestizaje, tendencia que se acelerará una vez que el blanco pierda su hegemonía económica, como lo indica el ejemplo de México.

El mestizaje es, pues, una característica general y permanente de Hispanoamérica. Por lo tanto, los problemas del mestizaje son también generales a todos nuestros países. La novela hispanoamericana, la de México como la de la Argentina, la de Cuba como la del Ecuador, lo atestigua de una manera clara y contundente.

Otra receta fácil y popular que se ha venido dando para remediar los males que nos aquejan es la de depurar e insistir en la tradición católica. Entre los que la favorecen con entusiasmo se halla nada menos que José Vasconcelos, el autor de "Indología".

Indudablemente, el catolicismo tiene en su doctrina los medios para que el hombre, al hacer honrado examen de conciencia, se conozca, se descubra y se corrija. ¡Cuánto bien le haría al mestizo poder hacer esto a fin de conciliar los conflictos que consciente o inconscientemente lo perturban!

Habrá que convenir, sin embargo, que después de cerca de dos mil años de prueba, el catolicismo, a pesar de tener en la confesión una técnica de psicoanálisis elemental, no ha logrado que el hombre cambie de índole, ni mejore de conducta. Habrá que convenir también que el catolicismo, y el cristianismo en general, a pesar del Vaticano, de Lutero, de Calvino, de Loyola y de Francisco Franco, sufre de una crisis de inconsistencia y de anacronismo. ¿Podrá otro Tomás de Aquino, en esta era de energía atómica y de materialismo económico, probar que el libre albedrío es compatible con la justicia social? Antes de inventar una respuesta a esta pregunta, como la hecha por Emmanuel Mounier es su "Introducción a los existencialismos", pensemos que el hombre de mediados del siglo veinte, no está tan preocupado en hallar la felicidad personal, que ya la sabe escurridiza e inasible, como en eliminar las calamidades del mundo.

Pero éste es un problema universal que, al margen de la religión, vienen planteándoselo las dos potencias mundiales del momento con obcecados argumentos de propaganda y obstinados desplantes desafiadores.

Independientemente de cómo se resuelva este vital conflicto de ideologías y por mucho que a los hispanoamericanos nos interese juzgarlos en sus intenciones y en sus resultados, tenemos todavía que resolver nuestras situaciones internas, nacionales, personales. Y es que por mucho que se hable de universalismos que, de una forma u otra, nos afectan de una manera decisiva, no dejamos por eso de ser entidades raciales, nacionales con cultura y problemas propios.

En la historia de Edipo, Homero nos relata que antes de casarse con la hermosa Yocasta, Edipo tuvo que descifrar el enigma que la Esfinge le presentaba.

Este incidente de la leyenda es significativo, pues entraña el simbolismo de que el hombre debe interpretar los misterios de su existencia para conocer la naturaleza de su ser biológico, para comprender la índole de su ser espiritual.

La mitología tiene muchos simbolismos como éste que la fantasía del hombre ha creado para explicar los secretos de su existencia. Pero el "conócete a ti mismo" que Sócrates y la Biblia aconsejan, ha inducido al hombre moderno a descifrar por métodos científicos, es decir de experimentación comprobada, muchos de estos enigmas.

Desde que Nietzsche corrigió el error de los psicólogos del siglo pasado de creer que bastaba con hacer un esfuerzo de introspección para conocerse, se han hecho acertados análisis de la conducta. La introspección sola no era exacta, pues el hombre disculpa siempre sus acciones y los motivos de ellas, por absurdas que sean.

El mestizo de Hispanoamérica, es decir, toda Hispanoamérica, necesita descifrar su enigma a fin de conocerse, de descubrirse, de encontrarse. Sólo así podrá corregir el concepto falso que tiene de su persona y que lo empuja a situaciones artificiales, inseguras y dañinas.

Su enigma consiste en descubrir la belleza de Yocasta, es decir de la madre, para amarla. Pero condición previa del amor es sentir la atracción de la belleza. Sólo amando a la madre, es decir, descubriendo la belleza de la tradición india, puede el mestizo resolver satisfactoriamente el complejo de Edipo. El

mestizo debe regresar a su pasado indígena, no para vivir en él, no por tradicionalismo inútil, que consiste en refugiarse en la sombra de las glorias pasadas para medrar de ellas, sino por fidelidad a su tradición, que es punto de partida para corregir el error de creer que su origen es denigrante. Sólo revisando críticamente el error impartido por el padre conseguirá el mestizo tener un sano, un decoroso concepto de su persona.

La antropología social moderna puede servir a estadistas precavidos y a educadores inteligentes para ayudar al mestizo a devolver dignidad a su origen indígena, haciéndole comprender que su madre india, cultivadora del maíz, amante de la libertad, enamorada del arte, no era inferior en nada al padre español, e infundirle así el respeto que es indispensable para que acepte sin conflictos su sangre india y armonice su mezcla de razas.

México es el país de Hispanoamérica que con más conciencia histórica y con más sentido realista de su naturaleza humana ha hecho un esfuerzo inteligente y sincero por restaurar la dignidad de su pasado indígena precortesiano, así como para rehabilitar al indio actual a su categoría de persona y de ciudadano, condiciones requeridas para un propicio mestizaje racial y cultural.

Para alcanzar estos fines, México ha señalado el camino que debe seguirse en lo cultural y en lo económico. Sus investigaciones arqueológicas han dado a conocer los ricos tesoros de las civilizaciones aborígenes, prueba elocuente del talento artístico, de la capacidad organizadora, de la imaginación y de la industria del indio.

La pintura muralista de Diego Rivera, de Clemente Orozco, de Alfaro Siqueiros y de los continuadores de éstos ha servido para denunciar las injusticias de que ha sido víctima el indio y para despertar entusiasmos por su causa. Más que ningún otro vehículo cultural, la pintura mexicana ha servido para difundir las ideas de reforma que son esenciales para la rehabilitación política, social y económica del indio.

Igual propósito, naturalmente, ha tenido la literatura indigenista de Hispanoamérica, pero debido al enorme número de analfabetos y de semianalfabetos que existe en nuestros países, su influencia no ha sido muy eficaz, a juzgar por la indiferencia con que se contempla el problema del indio en casi todos nuestros países.

En lo que México sin duda ha señalado mejor el camino para la rehabilitación del indio es en los esfuerzos económicos y educativos que ha hecho. Lo lamentable es que no se haya insistido con la suficiente convicción en los programas lanzados con estos fines para verlos realizados en su totalidad, o siquiera para que se hubieran podido observar sus beneficios de una manera convincente.

Como ejemplo de lo dicho, tenemos la reforma agraria, la cual se ha llevado a cabo solamente de una manera parcial, esporádica y sin que haya dado los resultados que podrían esperarse, precisamente porque ha sido una reforma incompleta, a salto de mata, a la que le ha faltado decisión y empuje.

Después de cuatrocientos años de abandono, de explotación y de servidumbre, no se podía esperar que el indio se convirtiera de buenas a primeras en un agricultor, administrador y negociante competente por el solo hecho de entregársele unas parcelas de tierra.

Pero aunque la reforma agraria de México no haya alcanzado de momento un éxito arrollador, no por eso deja de constituir un ejemplo de lo que tarde o temprano tendrá que hacer toda la América Latina. El reparto de tierras al indio que la trabaja y de quien fueron usurpadas es un requisito indispensable e ineludible para devolver al indio su dignidad social. Si este reparto se hace en parcelas individuales o en forma de cooperativas agrícolas es asunto de expediencia local. Pero de una manera u otra, el latifundismo semi-feudal y anacrónico debe destruirse en su totalidad para dar lugar a la democracia económica, sin la cual es en vano aspirar a la democracia política.

Otro ejemplo de lo que se ha hecho en México para rehabilitar al indio, lo tenemos en las misiones culturales. Fueron éstas una tentativa excelente a la que le faltó persistencia. Su fracaso no desdice, sin embargo, las posibilidades que tenía. Los métodos empleados por las misiones culturales, tal como se llevaron a cabo, no habrían sido tal vez las más adecuadas para llenar su cometido. Pero no se puede negar que los propósitos que tenía de instruir al indio que vive aislado de la civilización en el manejo de herramientas, en los métodos modernos de agricultura, en la prevención de enfermedades y en cien otros proyectos a fin de que él mismo mejore sus condiciones de vida, son pasos que con tenacidad y con amor deben tomarse para

sacar al indio de su atraso y de su miseria. Es una deuda que la cultura del blanco le debe.

La campaña de alfabetización que México y todos los países hispanoamericanos tienen emprendida, con todo lo laudable que es, adolece del defecto de que, a no ser que esté acompañada de otras campañas de alimentación, de sanidad y, sobre todo, de mejoramiento y de reforma económica, de por sí es impotente para resolver los problemas básicos del indio y de las poblaciones hispanoamericanas en general.

Estos esfuerzos económicos y culturales encaminados directa o indirectamente a devolver al indio su categoría de persona y de individuo responsable son proyectos conscientemente emprendidos por algunos gobiernos, a instancias y con la colaboración muchas veces de artistas e intelectuales. Hay una fuente de cultura, sin embargo, que no proviene de intelectuales, ni tiene origen en ningún gobierno, sino que es espontánea expresión del sentimiento popular y que por esto mismo es de gran valor en el papel que urge desempeñar en esta idea de devolver al indio su aprecio social. Esta fuente es el folklore indígena.

Gran parte del folklore actual de la América Hispana es de origen español. En México, pongamos por caso, país indio y mestizo por excelencia, fuera de algunas excepciones, la música y el baile populares son de origen español. No cabe duda que en este país los conquistadores lograron extirpar las manifestaciones del arte popular nativo. No fué así, en cambio, en el Perú, Ecuador y Bolivia, a pesar de que las Crónicas nos relatan que se hicieron enormes cerros con los instrumentos musicales indígenas que luego se quemaron. La música y los bailes de origen incaico y aymará se han conservado en las comunidades indígenas de estos países. Allí están los yaravíes, los huaynitos, los cachullapis, las cashwas, los sanjuanitos, en los que no se notan ritmos europeos y que con tanto entusiasmo como sentimiento se tocan y bailan en los valles andinos. La música es triste, expresa dolor y angustia, pero tiene dejos tiernos, como de quejas de amor. Los bailes tienen humildad, gracia y súbitos entusiasmos. Son bellísimos, encierran emoción auténtica. Representan el alma indígena con fidelidad.

Hasta hace apenas quince años, esta música y estos bailes no habían invadido las ciudades, centro de las poblaciones de blancos, donde se cultivaba exclusivamente el vals, el pasodoble, el foxtrot, el tango. Hoy día en Lima, ciudad de costa, fundada

por Pizarro, orgullosa de su linaje virreinal, se escucha esta música india y se bailan estos bailes indios en los mejores círculos sociales, indicio irrefutable de que el espíritu de lo indio está penetrando e influenciando la cultura blanca.

Esta es la fecundación bienhechora que es necesaria para lograr lo único que puede ser auténtico, porque es lo único verdadero en la América Latina: el mestizaje racial, cultural y espiritual.

LA ANTITECNICA Y EL FUTURO DEL HOMBRE

Por *Alvaro FERNANDEZ SUAREZ*

Terminábamos nuestro artículo titulado *Divergencia y Confluencia de Oriente y Occidente* (CUADERNOS AMERICANOS, Nº 6, de 1950) en un punto inquietante para toda conciencia humanista, y nos preguntábamos si quedaba alguna salida. El presente trabajo trata de responder a esta pregunta.

UNO de los devotos de cierta beatería a que vagamente alude la palabra "modernidad", nos dijo un día:

"Mi padre nació en un pueblo de Mallorca. Yo nací en... (el nombre de una ciudad suramericana de segundo orden), mi hija vino al mundo en la capital, y en estos momentos vuela hacia los Estados Unidos, y mi nieto nacerá en Nueva York". El hombre se expresaba con grande ufanía: para él esta migración sucesiva de generaciones que empezaba en una isla del Mediterráneo, tan ilustre por su belleza natural y arqueológica y por el equilibrio de su estilo de vida, para terminar en la cumbre de la civilización (cuyo exacto nivel medía nuestro filósofo por la altura de los rascacielos neoyorquinos) era el paradigma vivo de la marcha ascendente de la humanidad. Sin duda la beatería progresista, o más bien filoneísta, da para reír.

Pero hay también otra beatería que consiste en mirar las expresiones más características de la civilización occidental —la ciencia y la técnica científica— con pesimismo cerrado, con vergüenza (algunos intelectuales norteamericanos, en actitud heterodoxa respecto a los fuertes dogmas de su comunidad nacional, se avergüenzan del maquinismo yanqui), con hostilidad, y con miedo irracional. La imagen de las máquinas industriales, con sus ruedas, sus engranes, sus brazos que parecen movidos

por una inteligencia autónoma, favorece la idea de que esos objetos son monstruos poseídos por una voluntad maligna. Es, como se ve, una vuelta a la creencia en los demonios que no nos sorprende, pues hemos presentido, hace años, la aparición de esta nueva forma de terror mítico. La técnica científica, al transferir a las manos del hombre la energía natural, transfirió con ella, a los receptáculos artificiales donde la energía se acumula —y desde los que puede ser disparada con formidables y destructores efectos sobre nuestras vidas— los espíritus alojados antaño en el rayo, las montañas, los ríos, los bosques y las tempestades marinas. Nos está sucediendo lo que al millonario que compró en Europa un castillo, y se llevó con él, a la opuesta orilla del Atlántico, al fantasma que moraba entre las piedras de la vieja mansión.

Estos sentimientos se corresponden con la pérdida de la fe en la razón como instrumento capaz de mejorar la vida del hombre mediante una estructura más racional y más justa de la sociedad. No parece dudoso que se ha evaporado, en buena medida, aquella confianza, tan característica del siglo pasado, y aun del primer tercio de este siglo, en las doctrinas y sistemas de salvación. Ya va quedando poco mesianismo ideológico, al menos en Europa Occidental.

A este fenómeno que abarca otras muchas manifestaciones, hemos llamado nosotros "el estiaje de la fe subideal". La antitécnica no es sino un síntoma más de esta anemia del ánimo. Flota en el aire de nuestro tiempo la falta de confianza en el hombre y en su futuro: van y vienen las palabras y los ecos de las palabras, y hay en todas partes un idéntico son depresivo y miedoso. Cuando así vuelan las simientes, como si las llevara un viento anónimo de sembradura, es que se está gestando una nueva creencia, aunque esta vez sea una descreencia, una actitud negativa, no ya en el sentido lógico —esto no sería grave en sí— sino en el sentido vital del concepto. Hasta hace poco esta disposición del ánimo colectivo era más bien lujosa dolama, achaque de pensadores, artistas, literatos. Pero ahora empieza a calar hasta las mismas capas populares, y quizá se haga pronto lugar común, y llegue a los estratos más profundos de nuestras sociedades.

Indicio —entre tantos— de esta tendencia, es la popularidad de uno de los libros más interesantes —aunque no sea literariamente una gran novela— que produjeron los años caudales

de la segunda guerra mundial. Aludimos a *La Hora Veinticinco,* del escritor rumano Virgil Gheorhgiu. El afortunado autor de *La Hora Veinticinco* quiso escribir el Apocalipsis de la que él llama Civilización Técnica Occidental. De ahí el título —a la verdad excelente—: *La Hora Veinticinco,* la que está más allá de la hora 24, la que sigue a la última hora, cuando pasó todo tiempo de esperanza, cuando ni siquiera un Mesías podría salvarnos, una hora que no figura en ningún reloj, la hora del absurdo, la del aniquilamiento del hombre. El "esclavo mecánico" se subleva contra su señor y lo destruye. . . Y sin embargo, los males del protagonista de esta novela no provienen sólo de la máquina —aunque aparezca tan reiteradamente inculpada— sino más bien de una causa anterior a la técnica moderna, en parte hija y en parte madre de la técnica: proceden, sobre todo, de que el protagonista es clasificado sucesivamente como judío sin serlo, como húngaro aunque era rumano, como alemán ario con idéntica gratuidad, y finalmente como enemigo, no siéndolo de nadie. Es decir: sus desdichas son causadas por el aparato de racionalización del Estado que mete al hombre desconsideradamente en sus moldes y lo trata como mera especie, sin atender a su caso personal. Y en esta acción racionalizadora, de la que está ausente Dios, se ve el fracaso del hombre y de su razón, desasistida de la gracia divina, y un sacrilegio destinado a terminar peor que la torre de Babel.

Prevemos que estos sentimientos están llamados a extenderse ampliamente. En cierto modo nos parece que representan un progreso respecto al superficial optimismo de un pretérito gobernado por la suficiencia de Monsieur Homais —que así se llamaba, si no recordamos mal, el boticario pedante de *Madame Bovary*— y rescatan la saludable actitud de perplejidad y de temor —que es sabiduría— ante el hecho desconcertante de esta nuestra presencia en el mundo. Pero lo que hay de sabio y de fecundo en esto, se convierte —se pervierte— en tonta beatería enemiga de la razón, cuyo fracaso se anticipa sin agotar antes la más probable hipótesis de que esté fallando, no la razón misma sino cierta modalidad lógica. ¿Y qué se le da al hombre en lugar de la razón? ¿Existe acaso algún guía más seguro? Si la razón nos extravía y nos desampara delante de un precipicio, es la verdad que el irracionalismo abre la esclusa a las aguas turbias de improvisadas místicas y fertiliza la fronda insana de la garrulería, ya demasiado próspera en el pensamiento, la lite-

ratura y las artes de nuestro tiempo. Además, el pesimismo apocalíptico induce a una resignación de fin del mundo, y prepara a los hombres para aceptar cualquier desastre fraguado por la más vulgar estupidez humana como si hubiese sido decretado por la misma divinidad. El gran día de la Ira tendría dignidad si anunciara la llegada del Cordero sentado en una nube, pero lo más probable es que, en su lugar, aparezca una turba de demonios de tercera clase, de la clase más común: mercachifles, politicastros, charlatanes. . .

Por eso conviene reaccionar contra esta milagrería, y someter a un análisis discreto todas estas cosas, a fin de ponerlas en su sitio, eliminando la faramalla para despejar el cerne vivo, a fin de saber realmente de qué se trata.

Una síntesis de las diversas modalidades de técnicofobia, desde los primeros años de la revolución industrial para acá, ha de ayudarnos a situar mejor las peculiaridades de este sentimiento en nuestra época.

El misoneísmo antitécnico, pasando por alto la reacción hostil de los intereses afectados por las máquinas, aparece invocando motivos estéticos, no caprichosos ciertamente, y más en aquellos años, cuando todo era feo en el mundo naciente: feas las fábricas, feos y vulgares sus productos, feos y aun horribles los paisajes industriales. Henrich Herkner[1] seleccionó, con muy expresiva fortuna, dos pasajes de Goethe que ilustran admirablemente esta actitud. El primero describe la belleza de algunas viejas industrias, y el cuadro, aparte la natural idealización poética, debe aceptarse como esencialmente fiel a la verdad en el caso particular, es decir, sin caer en la falacia de extenderlo a todas las manufacturas ni mucho menos a todos los modos de trabajar —nada escasos en toda suerte de horrores— de la época anterior a la técnica científica. Goethe pinta así una hilandería suiza, antes de que se introdujesen las nuevas maquinarias:

"La hilandera, sentada delante de la rueca, da vueltas con la mano derecha al disco, haciendo con la otra movimientos amplios y hermosos; destácase la delicada figura en los graciosos contornos del cuerpo y de los brazos, de manera que nuestras más bellas y distinguidas damas no perderían lo más mínimo en gracia y encanto si manejaran la rueca.

---

[1] "Los Movimientos Económicos. Revolución y Restauración". T. IV de la *Historia Universal.* Calpe. Madrid, 1931, pág. 368.

"En este medio acudían a mi pecho nuevos y peculiares sentimientos. Las rechinantes ruedas tienen una elocuencia propia. Las muchachas cantan salmos, y también, aunque más rara vez, otras canciones. Pajaritos enjaulados hacen oír su grato piar y difícilmente se hallará una imagen de vida más activa y alegre que en una de estas salas donde trabajan varias hilanderas. En estos aposentos hallé un sentimiento de actividad, de vida, matizado también de emoción familiar, doméstica y pacífica. Entre los movimientos de las ruecas y de los husos veíase allá, en el rincón, a viejos, charlando junto a la chimenea con sus vecinos y amigos. Escuchábanse a veces cantos a cuatro voces, generalmente salmos. La risa de las muchachas vibra alegremente cuando el primo Jacobo dice un chiste. He aquí una paz doméstica, fundada en la piedad religiosa, animada por el orden y la laboriosidad...".

Es el cuadro de *Las Hilanderas* de Velázquez, devuelto a la vida sin perder su belleza.

Por la misma época, con pocos años de diferencia, otra escena se componía en Leeds, en Glasgow, en Edimburgo. Empezaban a funcionar los telares mecánicos, con su sórdido automatismo, sin más cantos que su propio zumbar ni más actitudes plásticas que sus extrañas apariencias de inquietantes artificios. Muchos contemporáneos, ante la miseria del nuevo proletariado, pensaron que la máquina y la fábrica eran la peor maldición de la humanidad.

Y ahora el segundo pasaje de Goethe que anticipa las formas infernales de la revolución industrial:

"El desarrollo de la maquinaria me tortura y me angustia. Avanza como una tormenta, lentamente... Todavía perdura en vuestra mente el recuerdo de la vida alegre que habéis visto estos días y de la cual os dió testimonio ayer la ataviada multitud que por todas partes se apretujaba. Pensad que, poco a poco, todo eso ha de desaparecer y morir...".

Pronto vamos a pasar a otra fase del horror al maquinismo, pero ya no es la mera nostalgia del mundo que muere, ni una alarmada intuición, con vagos presentimientos, ante lo que viene, sino el horror vivido, la experiencia del Infierno. Los criterios que rigen el juicio sobre el maquinismo ya no son estéticos, principalmente, sino más bien sociales y humanistas. Creo que nada mejor, para representarnos la actitud de algunos contemporáneos de la fase ascendente de la revolución industrial,

que estos párrafos de Dickens, pertenecientes al capítulo XLV de su novela *El almacén de antigüedades:*

"Según iban penetrando en la sombra de aquella lúgubre extensión, su influencia deprimente pesaba más y más sobre el espíritu. . . A un lado y a otro, hasta donde los ojos podían descubrir en la penosa lontananza, altas chimeneas agolpándose las unas sobre las otras, y ofreciendo la repetición invariable de la misma forma triste y fea que constituye el horror de las pesadillas, vomitaban su humo pestilente, obscureciendo la luz e impurificando el aire sombrío. A la vera del camino, sobre terraplenes de cenizas sostenidos únicamente con algunas toscas tablas, se agitaban y retorcían extrañas máquinas, como desgraciados puestos en la tortura, haciendo sonar sus cadenas de hierro, lanzando gemidos de vez en cuando con su rápida rotación. . . Casas desvencijadas asomaban a trechos, apoyadas en ruinas de otras, que ya se habían desplomado, y no obstante habitadas todavía. Hombres, mujeres y niños, pálidos y harapientos, estaban al cuidado de las máquinas, alimentaban el fuego, mendigaban en el camino o se precipitaban medio desnudos fuera de sus casas sin puertas. . .". Ha venido la noche: las chimeneas despiden llamas, antros que enrojecen, figuras que se mueven al resplandor de los fuegos, gritos salvajes, y en la calma nocturna se acrecienta el fragor de las máquinas que no duermen. Al final de esta descripción de Dickens aparece, significativamente, la rebelión: "cuadrillas de obreros sin trabajo —escribe— se esparcieron por los caminos. . . alrededor de sus jefes que, en lenguaje rudo, les hablaban de sus males" y arrastraban a la insurrección a estos "energúmenos armados de picas y teas, insensibles a las súplicas de las mujeres. . .".

Mientras tanto, en aquellos precisos momentos, el genio de Marx construía un cauce racional para este caos. Marx se proponía domesticar los trepidantes demonios de Dickens, y uncirlos a la causa del hombre y de su bien.

Estamos ahora en los primeros quince años del siglo XX. La máquina se ha humanizado un poco, y hay un momento en que no se discuten sus beneficios, aunque se haya atenuado, convertida en hábito, la fe romántica en el progreso. Es la obra del sindicalismo y del socialismo reformista que impusieron, en el Derecho y en la práctica administrativa de los Estados, ciertas normas protectoras del trabajador.

Estalla la primera guerra mundial. Saltan en ruinas los edificios del humanismo progresista. Sin embargo, la primera gue-

rra mundial no fué interpretada como un desastre causado por la técnica o por algún vicio intrínseco de la civilización maquinista, y se atribuyó más bien a causas económicas, y secundariamente, en una etiología considerada como más superficial, a causas políticas. Los años que siguieron al conflicto fueron abundantes en formas dislocadas, cargados de fermentos monstruosos, como si se hubieran destapado las calderas de las brujas, pero fueron también —y esto no debe olvidarse para hacer una justa comparación con nuestra época más actual— tiempos de mucha fe. Se creyó, por ejemplo, en la paz. Y se continuó creyendo en el progreso —aunque estuvo de moda ridiculizar el siglo XIX— si bien bajo la forma de alguna especie de revolución social. Una de esas formas ha sido el marxismo que aspiraba a poner la máquina al servicio del hombre, una vez eliminada la explotación del trabajador y suprimidas las contradicciones y rémoras irracionales del capitalismo. La revolución soviética venía a realizar este gran programa histórico, y por eso levantó en dilatados sectores revolucionarios, y aun simplemente progresistas, una ola encendida de simpatía. Había aparecido la "nova" esperada cuyo resplandor perdura aún, en todo caso como nostalgia, en muchos hombres de izquierda que odian al comunismo. La gran crisis económica cuyos primeros síntomas aparecieron en los años 1929-30, denunciada como una crisis de régimen, una enfermedad medular del capitalismo, aun cuando favoreció la aparición de las dictaduras de derecha, reforzó también aquellos sentimientos revolucionarios.

Apunta, sin embargo, en este momento, la pérdida de la fe en la civilización industrial y en la técnica. Pero no en los pueblos sino en las minorías. El fenómeno sólo tiene expresión política limitada a los partidos de la derecha como una nostalgia "ancien régime" del patriarcalismo feudal, mezclada con una idea romántica de las virtudes del campesino, ligado a la tierra, religioso, obediente a sus señores. Esta actitud fué perfectamente sincera en cierto momento histórico y muy comprensible en las clases sociales que contemplaban, con temor y con recelo, el avance del industrialismo burgués, desde sus castillos, sus palacios de corte y sus casonas de terratenientes. El fenómeno no era el mismo, a pesar de superficiales apariencias, en el período que va de 1918 a 1939, pues no se da solamente en los residuos de la vieja aristocracia sino también —y aun sobre todo — en los sectores del capitalismo. En ocasiones esta corriente

se mezcla y aun se confunde con algo tan esencialmente diferente como el fascismo y el nacional-socialismo que eran realmente revolucionarios, si bien no en el sentido que ellos se atribuían. En realidad estas corrientes misoneístas y antitécnicas no eran sinceras: se trataba, en el fondo, de un acre resentimiento contra el proletariado urbano e industrial al que no habían podido conquistar los grupos políticos reaccionarios. Naturalmente, tales predicadores del buen tiempo viejo no estaban dispuestos a ser consecuentes: nos parece entender que no renunciarían a las ventajas que la técnica les procuraba, tales como el automóvil, los amables aparatos del hogar, la comodidad y rapidez de los viajes, y no se despojarían nunca, como hubieran debido hacerlo, de las acciones industriales que poseían. En realidad esta forma de técnicofobia es, en buena medida, hipocresía, mala fe, y un modo apenas disimulado de expresar el afán de poder, pues no se propone mejorar, reorientar, ni mucho menos suprimir, la técnica. Si apunta a resucitar esquemas sociales y políticos del pasado, es para usufructuar, dentro de ellos, y al amparo de privilegios cuya vigencia ha caducado, las ventajas del maquinismo, pero restringidas a un pequeño grupo, y excluyendo a la mayoría de la comunidad. En el fondo esto es una intriga que, por lo demás, no ha prosperado, y una vez anotada su existencia, podemos desecharla para examinar otras modalidades más serias de la técnicofobia moderna.

La segunda guerra mundial desembocó en una post-guerra muy diferente de la primera: en vez del bullir y de la fermentación de los años siguientes al de 1918, nos encontramos con una extraña atonía de la *fe subideal* y de las energías creadoras. La misma catástrofe empezó a ser interpretada, ya no en función de ciertas causas económicas, sociales y políticas limitadas, sino como un fracaso total de la civilización técnica, con independencia de cualquier sistema ideado para organizarla. No podemos eludir aquí ninguna acusación fundamental de las que se han formulado últimamente contra la técnica maquinista, pero lo que haremos es pasar rápidamente por los agravios más conocidos, y detenernos, con alguna morosidad, en otros cargos que no han merecido una atención demasiado insistente.

Es cierto que la máquina, en las formas más racionalizadas y de mayor rendimiento de la industria moderna —aunque no sea tan verdadero para las empresas pequeñas— desvincula al

hombre del objeto producido, reduce el trabajo a un acto o a muy pocos actos sin sentido creador, y al mismo tiempo tiraniza la atención del operario sin permitirle evasiones estéticas de las hilanderas de Goethe. Naturalmente, la influencia de la máquina sobre el hombre —que puede ser sintetizada en una suerte de imposición mimética— se extiende no sólo al modo de producir sino también al modo de consumir, como nosotros mismos decíamos en otro artículo,[2] y a toda la vida del obrero, y también del empleado de oficina, sin que el cuadro cambie, en lo substancial, del capitalismo al socialismo o al comunismo, pues el efecto no depende del sistema económico, social o político, sino del medio objetivo creado por la máquina. La vida entera se convierte en rueda que gira. De esta rutina, de este dar vueltas en la rueda y con la rueda, forman parte también las diversiones y vagares, al igual que el trabajo carentes de sentido creador, del sentido creador de los antiguos juegos y de las viejas expresiones del folklore.

Allí donde penetra la civilización de la máquina cesa la necesidad de promover diversiones y de crearlas por la acción de quienes las gozan. Es decir: se escinde el círculo lúdico en dos sectores: el sector de los actores y el de los espectadores. El juego típico, el que da un rendimiento emotivo más grande, y una satisfacción anímica más plena, es el juego en cooperación cuyos partícipes divierten a los demás activamente y se divierten ellos mismos. La experiencia personal nos dice que esta suerte de actividad lúdica produce una peculiar embriaguez y deja en nosotros un recuerdo gozoso muy persistente. No sucede lo mismo cuando, mientras unos actúan, los demás se limitan a disfrutar del juego convertido en espectáculo, que es la modalidad dominante en las diversiones de la civilización industrial. En nuestra época —nos referimos, claro está, a las zonas donde prevalece el maquinismo— el pueblo es, casi exclusivamente, espectador. Han desaparecido, por innecesarias, o se van extinguiendo rápidamente, las diversiones folklóricas, y en las clases altas se acabaron, hace tiempo, los juegos de sociedad, las representaciones artísticas en el hogar, y otras formas lúdicas creadoras. Ahora bien: la posición del espectador no sólo es pasiva —en el cine, en el campo de deportes, no tanto en el teatro— sino que desaparece la interacción cooperativa y surge

---

[2] *Divergencia y Confluencia de Oriente y Occidente.* CUADERNOS AMERICANOS, No. 6, 1950, Nov.-Diciembre.

una cierta soledad de cada uno de los individuos asistentes al espectáculo, ligados únicamente por la copresencia: el espectador está solo frente a la escena y frente a los demás espectadores que son para él, también, espectáculo.

No dudamos de que hay, en este modo de trabajar, en este modo de vivir, y en este modo de divertirse, una peculiar tristeza. Esta tristeza se hace más patente, más descarada, en los días festivos de las grandes ciudades, cuando las muchedumbres, dejadas a sí mismas, desamparadas de la disciplina laboral, si no hallan inmediatamente una distracción espectacular caminan por las calles abrumadas con la carga de un cadáver, el cadáver del vacío interior. Cierto: esta esencial oquedad es de todo tiempo, un elemento constante de la condición humana, pero en nuestra época se hace más evidente y sensible, a falta de una general fe religiosa y también de *fe subideal,* así como de esa alegría ingenua a que —otra vez— alude Goethe al describir, en el *Fausto,* el solaz de los burgueses que salen de su ciudad, una mañana de primavera, para celebrar la Pascua. En nuestras ciudades las fiestas y los domingos destilan una desconsoladora tristeza. Es pavoroso el domingo: pavoroso en cuanto nos sitúa ante la nada íntima, disimulada, en los días de labor, por la máscara del objetivo individual y social del trabajo que hace las veces de trascendencia. Por eso quienes tienen automóvil suelen escaparle al domingo, como antaño los ricos huían a uña de caballo de sus ciudades en tiempos de peste.

La diversión comprada, el mero espectáculo (es distinto si tiene una alta calidad artística) es a los juegos creadores lo que los guisos en conserva son a la cocina doméstica. Las naciones más avanzadas en el orden técnico —y en primer lugar los Estados Unidos— son grandes consumidoras de espectáculos hechos y de guisos en lata. Es uno de los factores que contribuyen a la atrofia de las facultades humanas en nuestra civilización. Esto de que las muchedumbres modernas no sepan —y en parte no puedan— divertirse por sí mismas, con juegos creadores, es un indicio sugestivo de las deficiencias que comporta nuestro estilo de vida.

También es exacto, si hemos de dar fe a los especialistas y a muchas observaciones hechas desde muy distintos observatorios, que hay una merma progresiva de ejemplares de alta calidad intelectual. Y aunque algunos han querido culpar del fenómeno a la democracia política, nos parece más justo atri-

buirlo a la técnica y a la forma de vivir en la civilización industrial. La democracia, por el contrario, en cuanto extiende la instrucción pública, favorece la producción o en todo caso el afloramiento de las capacidades, al revés que los antiguos regímenes de privilegio. Sin embargo, ninguna red es bastante perfecta cuando lo que faltan son peces gordos: hay, en este orden, una esterilidad fundamental, comparativamente a otros períodos históricos, aun sin recurrir a épocas excepcionalmente prolíficas en hombres bien dotados y geniales, como las breves centurias del esplendor griego, y el Renacimiento. Una de las causas inmediatas de este fenómeno es la escasa fecundidad —motivada, en buena parte, por el modo de vivir en la civilización industrial— de los sectores más cultos, en particular de las clases medias intelectuales, pues se considera que las familias cultivadas producen veinte veces más capacidades que las familias menos instruídas, si bien, por efecto de su mayor número, estas últimas dan una cifra absoluta de individuos relevantes mucho más alta que las primeras. En consecuencia, será preciso admitir que algún factor debilita las facultades intelectuales del hombre moderno, y se hace difícil señalar otra causa diferente de la atrofia producida por las pocas y muy especializadas exigencias que la técnica maquinista tiene con el hombre común, y otros efectos —muchos de ellos indirectos— originados en la misma causa. Según Hart —y damos esta cifra con la natural cautela— la media de capacidad intelectual estaba bajando, en el período en que hizo sus observaciones, a razón de un 3.7 por ciento en cada generación.[3] Ignoramos qué títulos de exactitud presenta este cálculo, pero el hecho en sí, sea o no reductible a expresión matemática, parece cierto a muchos observadores. En el año 1950 hubo en Inglaterra una polémica sonada acerca de este asunto, de la que fueron protagonistas un obispo anglicano y el profesor J. B. S. Haldane, conocido biólogo de ideología marxista. Discrepaban el obispo y el profesor en cuanto a la manera de remediar la penuria de capacidades superiores (el obispo, como otro clérigo británico, famoso en las doctrinas económicas por su celo en preservar la despensa, quería limitar los nacimientos en las clases pobres, mientras que su contrincante denunciaba esos propósitos como contraproducentes e inspirados en la intención reaccionaria de inducir al Estado a que

---

[3] Frank H. Hankins, *La Race dans la civilisation*. Payot. París, 1935, pág. 319.

abandonase la política de mejoramiento de las condiciones de vida del pueblo); pero estaban fundamentalmente de acuerdo en cuanto al hecho en sí, a la merma en la producción de ejemplares altamente dotados.

No puede negarse que este enrarecimiento de los individuos capaces es tanto más peligroso cuanto mayor es la demanda de inteligencias bien dotadas en una civilización tan compleja, tan difícil de regir y administrar, y aun simplemente de comprender pues la reducción de sus hechos a una síntesis es ya un empeño casi sobrehumano.

Por otra parte, esta criatura de nervios débiles e inteligencia insuficiente es la presa fácil de formidables máquinas y finas técnicas psicológicas creadas para apoderarse de su conciencia.

Finalmente, los elementos de la civilización maquinista son demasiado interdependientes, y ninguno de ellos podría subsistir si se rompe la cadena vital en cualquiera de sus eslabones. En otras épocas muchos individuos, justamente los que formaban la capa nutricia básica —y prácticamente muchas comunidades urbanas— vivían directamente de la tierra que tenían debajo de los pies. Esto implicaba muchas desventajas, claro está, y una de ellas, la pobreza de estas economías. Pero implicaba también una importante ventaja: que esas clases y comunidades resistían, sin ningún daño mortal, las tormentas históricas. La historia pasaba sobre la vida real como un viento —suave o violento o huracanado— sin que pudiera matarla: el valle del Nilo conoció toda suerte de invasiones y aventuras políticas a través de muchos milenios sin que se alterase el ritmo de la siembra y de la cosecha. Hoy, por efecto de la técnica, la historia (en el sentido de "lo político") penetra profundamente en la vida subyacente, y cualquier destrucción de estructuras e instituciones superficiales afecta a todo el organismo social. Por eso se tiene esta impresión —enteramente nueva— de que es preciso mantener la civilización en vilo, sin desfallecimientos, como sostenían la Tierra los antiguos y abrumados atlantes. Y ciertamente, la civilización técnica es de una fragilidad extrema, y está en real peligro de sufrir un retroceso, una caída hasta volver a tocar los niveles anteriores al maquinismo, lo que sería la muerte física de millones de seres y un inimaginable desorden. No es extraño pues que la preocupación de nuestra época sea la seguridad, no la libertad (y hasta será, a este paso, pospuesta también la jus-

ticia). Nuestra civilización tiene miedo a morir, como no lo tuvo ninguna de sus predecesoras. Este miedo a la muerte colectiva se acrecienta incesantemente pues al mismo tiempo que el organismo social se hace más delicado y frágil, la energía se acumula en cantidades siempre mayores, en pocas naciones y en pocas manos, y crece el temor a la liberación destructora de esa energía, especialmente en forma de guerra, y nuestra civilización vive como el Licenciado Vidriera, temerosa de que un choque haga añicos su cuerpo.

Todo esto —y seguramente mucho más— puede decirse de los efectos perjudiciales de la técnica sobre el hombre. Pero se incurre, al juzgarla, en la común falacia de presentar únicamente su lado malo, y se olvidan sus ventajas ciertas. Estas ventajas sólo pueden establecerse relativamente a las épocas anteriores a la revolución industrial. Nos parece que no es sensato, ni justo, perder de vista lo que era la vida de la gran mayoría de los hombres en aquellos tiempos. Durante la represión que siguió a las revueltas de los campesinos, en el siglo XIV, los señores hablaban de sus siervos como si aludieran a feas y menudas alimañas, sólo vagamente semejantes a sus amos en la figura, pero no en el color de la piel, en la talla, en la apostura, en el modo de hablar y en el juicio. Y esto no era sólo un desahogo del odio de clase y del desprecio señorial sino también el resultado de una observación objetivamente verdadera. Aquellos seres eran desmedrados de cuerpo, a causa de la pobreza de su alimentación y de la suciedad de sus personas y viviendas, oscuros de tez, por las mismas causas —el hambre es negra—, y estaban completamente embrutecidos, sin que sea justo atribuir estas miserias únicamente a la injusticia del régimen social y político imperante; era, sobre todo, una consecuencia de la penuria de riqueza, debida a lo rudimentario de las técnicas. Convendría, de vez en cuando, contemplar —y no sólo en disposición artística— esas miniaturas medievales y esas representaciones gráficas que traducen escenas de los enterramientos durante las grandes pestes. Una de ellas se refiere a la peste negra de 1349, y muestra a unos frailes dedicados a bajar cadáveres a la fosa, en tanto que faquines mortuorios, cada cual con su ataúd al hombro, van acarreando los muertos. *Et moriebantur cuasi tota valitudo villae,* como dice Keyton, un contemporáneo de estos horrores en Leicester. El ganado, sin manos humanas que lo cuiden, vaga por los campos: *Et oves et boves*

per campos et segetas vagabant. Entendemos que la degeneración del hombre en la civilización industrial no es cosa peor que el embrutecimiento de los campesinos medievales. Y, al menos por lo que atañe a nosotros, preferimos la bomba atómica a la peste negra.

La ciencia y la técnica son saber y poder, el poder es energía, y la energía es vida. Por eso la técnica científica no es renunciable, a menos de renunciar a la vida misma, en el sentido estricto y elemental, pues la tierra, sin la técnica moderna, no podría alimentar a los miles de millones de seres humanos que pueblan el planeta. De ahí que, no siendo renunciable, sólo quepan, ante este hecho, dos caminos practicables: o adaptar el hombre a la técnica o adaptar la técnica al hombre. La jeremiada puramente negativa o sentimental no conduce a nada. Y en todo caso, el hecho de la técnica hay que asumirlo, no de modo diferente que se asume la realidad de los vientos y de las mareas. Como la técnica científica es vida, posibilidades indefinidas de expansión de la vida, individuos y pueblos la codician en cuanto tienen noción de sus ventajas. Pero aun cuando fueren indiferentes y aun hostiles a ella, sucede que los invade, atropellando obstáculos culturales y políticos: ni la xenofobia musulmana de Ibn Seud, ni las filosofías y religiones de Oriente la detienen. Tiene el ímpetu de las fuerzas naturales, y por eso arrolla al espíritu. Con relación a la vida, la técnica puede ser un factor de destrucción colosal, pero es también el "bien", como lo son, y con idénticos títulos, la fertilidad del suelo y el agua. Es, simplemente, la energía natural, y aunque transferida a las manos del hombre, se comporta como las potencias ciegas de donde procede.

Pero sería un error —y este error suele cometerse— considerar la técnica científica desde el punto de vista único de su poder operante sobre las cosas. Es también saber y conocimiento. Y en cuanto saber y conocimiento no está aislada e incomunicada respecto a las demás obras y a los demás ejercicios de la inteligencia y del espíritu. Hay un enlace necesario entre la física y la metafísica, entre la biología y la mística o la religión. La ciencia positiva y la técnica científica, por ser creaciones humanas, inseparables de la vida total del hombre, tienen una dimensión trascendente. Ante todo destacan una de las características diferenciadoras que separan, con una línea más nítida, al hombre del animal. Creemos que este hecho, pese a su gran-

de importancia —y a su no menor evidencia— no atrajo bastante la atención de quienes han pensado sobre estas cosas. Cierto: las técnicas humanas más primitivas se diferencian de las técnicas animales (pues los animales hilan, tejen, confeccionan trajes, construyen) por lo mismo que difieren el instinto de la inteligencia. Pero esta divisoria, en cuanto es interna, y radica en el alma, se presta a discusiones; y si se toma como nota definidora la obra misma, el hecho exterior, el resultado del trabajo, hallaremos que a menudo la técnica de los animales es superior a las técnicas primitivas y empíricas del hombre. Por el contrario, las creaciones de la técnica científica no admiten ni aun el intento de comparación con las obras de cualquier otro ser vivo no humano, y representan una novedad total, insospechada por el orden de la naturaleza. Son incontestablemente humanas y sólo humanas, no ya en su esencia interior al sujeto, como único rasgo diferencial, sino también en su inmediata apariencia. Por otra parte, si el hombre ha sido capaz de interferir en el orden natural y alterarlo en una escala telúrica, y tal vez un día cósmica, si se ha convertido en un Prometeo, no fué por virtud de una técnica primitiva, ni aun de la más fina y perfecta técnica empírica, sino exactamente gracias a la técnica científica. Pero ser Prometeo es divinizarse. El mito antiguo adivinó esta usurpación de los poderes de los dioses por el trabajo de las manos, por la objetivación del espíritu del hombre en la materia. El sentido espiritual de este sacrilegio reside en que es una rebelión contra los primeros límites marcados al hombre por los dioses, y su grandeza es la misma de ciertos héroes trágicos, como Don Juan, que nos seducen misteriosamente, incluso cuando son "malos", por su aptitud y su valor para rebelarse, para alzarse, con conciencia y bello estilo, contra las potencias sobrehumanas.

A esta misma proyección superior de la ciencia y de la técnica científica pertenece el hecho de que, gracias a ella, sea factible alcanzar descubrimientos, de otro modo vedados a la limitación de nuestra inteligencia desnuda, susceptibles de influir decisivamente el pensamiento filosófico y religioso. Por ejemplo, las máquinas de calcular modernas pueden contribuir a resolver oscuros problemas acerca del origen de la vida que gravitarán seriamente sobre la metafísica. A estos mismos efectos trascendentales de la técnica apuntan las experiencias que se

hacen con androides dotados de cerebros electrónicos.[4] Esta dimensión de la técnica científica que la proyecta más allá de las relaciones utilitarias estrictas y la hace ingresar en una esfera trascendente, denuncia el error y la injusticia de quienes la sitúan en un rango "materialista", a extramuros del espíritu.

Pero —cabe argüir— nada de esto nos libra de los peligros inmediatos con que amenaza la técnica: la destrucción insidiosa o la destrucción traumática del hombre. A esto replicaremos, ante todo, con esta sencilla consideración: la idea de que la técnica destruirá al hombre es sólo una hipótesis. Y esta hipótesis no se apoya en ninguna característica absoluta o siquiera permanente de la técnica sino en sus actuales efectos, lo que me parece muy distinto. Quienes a este respecto adoptan una actitud de cerrado pesimismo ignoran o quieren ignorar la rapidísima mutación de los descubrimientos científicos y de sus aplicaciones prácticas. Ven la ciencia y la técnica con los mismos ojos con que solemos contemplar la estabilidad de los procesos naturales —quiere decirse, su reiteración regular— las leyes físicas, o como si se tratara de algún *status* petrificado, inmutable. Pero es el caso que nada autoriza tales supuestos, implícitos en los razonamientos y juicios más difundidos sobre esta materia. Por el contrario, es más verosímil que el modo de incidencia de la técnica sobre el hombre esté llamado no sólo a cambiar sino, incluso, a invertirse, describiendo una curva completa.

El factor que condiciona más decisivamente el desarrollo, la vida y la muerte de las culturas es la clase de energía que emplean. Otras muchas fuerzas rigen la historia —incluso las fuerzas espirituales y, por supuesto, el azar— pero sé que es factible construir una explicación coherente y en parte valedera de la historia, atendiendo sólo a la energía (la energía solar es la gran ventaja de las civilizaciones del Mediterráneo hasta que aparece el carbón para favorecer a las nórdicas; el caballo dió una prima muy seria al Viejo Mundo sobre el Nuevo Mundo).

---

[4] Aludimos a las experiencias del Dr. Grey Walter en el Instituto Neurológico de Burden, Bristol, con sus tortugas mecánicas, dotadas de cierto modo de *voluntad* y de cierto modo de *memoria*. El Dr. Weiner, autor de *Cibernetics,* sostiene la teoría, significativa como estado psicológico, aunque probablemente muy aventurada, de que estos androides, estos seres mecánicos dotados de cerebro, son o serán capaces de aprender. Personalmente experimento, en el umbral de este mundo que nos abre la técnica, una emoción seductora de poesía, orgullo y peligro.

Por el momento aun domina el carbón, en la cultura occidental. Ahora bien: la civilización de la hulla es concentrativa en cuanto a los establecimientos humanos (grandes ciudades) y en cuanto a la magnitud de las unidades de producción. Pero la energía hidroeléctrica empieza a ejercer una influencia considerable sobre nuestras vidas, y la electricidad permite una mayor dispersión de las habitaciones humanas y de las industrias, sobre todo ahora, gracias al hallazgo de medios para transportar el flúido a largas distancias. La máquina de vapor destruye necesariamente el artesanado pues exige locales especiales y un tipo de empresa grande o mediana. En cambio la electricidad, si bien puede ser utilizada ventajosamente por la gran industria, fomenta también las pequeñas unidades productoras, y está dando nacimiento a una industria artesana provista de máquinas. Al revés que la máquina de vapor, el motor eléctrico puede funcionar, no sólo en locales mínimos, preparados al efecto, sino incluso en los domicilios particulares. De ahí que esté surgiendo, casi inadvertidamente, una clase especial de artesanos, diferente de la antigua en cuanto a la herramienta, pero muy semejante en el aspecto psicológico y espiritual. Un ejemplo de este fenómeno —cuya importancia no nos parece desdeñable— lo tenemos en la pequeña carpintería mecánica, o en el taller de zapatería que dispone de una máquina de coser eléctrica, un torno también eléctrico, y otros artefactos automáticos manejados por el dueño o por el dueño y un operario o un aprendiz. Este nuevo artesano se ha librado de la dependencia que sufre —y que goza, pues la dependencia es irresponsabilidad y la irresponsabilidad tiene sus "ventajas"— el obrero de fábrica. Su tarea ha dejado de estar regida por la exacta disciplina de la colmena fabril, y ya no se da en él la desvinculación moral entre el hombre y su obra, entre el productor y el producto. Al propio tiempo, la independencia pone en actividad toda una serie de facultades que duermen y se atrofian en el trabajador asalariado. Por lo demás, no vemos siquiera qué esencial obstáculo impediría al nuevo artesano producir objetos artísticos pues el auxilio de las máquinas no se opone a ello, necesariamente.

Sin duda, esta tendencia hacia una nueva artesanía no es la única que actúa en nuestra civilización, y convive con otras corrientes que parecen contradecirla, incluso la progresiva concentración de las empresas, durante los últimos años, sobre todo

en los Estados Unidos. Por lo demás, no hemos llegado a un estado de cosas en el que la producción, en pequeñas unidades artesanales, compita victoriosamente con las grandes fábricas. Y aunque esto fuera así, aun habría otros factores capaces de modificar y contrarrestar esta ventaja: no se trata, por ejemplo, sólo de producir bien y en condiciones económicas favorables sino que es preciso vender, y para vender (piénsese solamente en los elevados costos de la propaganda en el régimen capitalista) se necesitan grandes sumas de dinero. También es cierto que estas pequeñas unidades productoras sólo pueden vivir en determinadas ramas de la industria, pues son absolutamente inconcebibles en la siderurgia y en la gran metalurgia, pongamos por caso. Por el momento el nuevo artesano que utilizan máquinas movidas por energía inorgánica está lejos de afectar fundamentalmente a la estructura de nuestra civilización. Pero, de todos modos, el hecho de que haya aparecido significa —y es mucho significar— que la misma técnica, por virtud de su propia evolución, puede cambiar un día el panorama económico y social del mundo de Occidente.

Ignoramos lo que en el orden técnico puede traernos el mañana. Pero sería contrario a todos los precedentes que no se descubrieran nuevas fuentes de energía, probablemente hoy casi insospechadas. En la actualidad las perspectivas de la energía atómica, utilizada para fines pacíficos, seducen la imaginación de los anticipadores. Pues bien: es muy posible que la fisión del átomo sea, a este respecto, un camino ciego o de resultados ínfimos en comparación con otras vías poco o nada exploradas. Una revolución de muy distinta índole podría esperarse si la ciencia y la técnica arbitraran algún medio para utilizar la energía del sol, captada directamente y con instalaciones poco costosas. Y por supuesto, ninguna invención sería tan fecunda como el descubrimiento del mecanismo de la fotosíntesis.

Tal vez vivimos demasiado hipnotizados por la Física, y a ella fiamos, principalmente, el suministro de energía en el futuro. Sin embargo, es lo cierto que la química de los seres vivos esconde posibilidades mucho más ricas. Un distinguido investigador, biólogo, me dijo una vez: "Se habla con orgullo de que, gracias a la fisión del átomo, el hombre reproduce aquí, en la tierra, fenómenos de las estrellas. Pero es más maravilloso lo que ocurre en un pescado podrido que todo cuanto sucede

en el sol".[5] Y se refirió a las enzimas como fuente posible de energía —incluso, por supuesto, de energía industrial— si se logra un día producirlas en cantidades suficientes, pues las enzimas desarrollan, con un gasto mínimo, procesos químicos velocísimos y desproporcionados al peso de la materia empleada. La posesión de los secretos que aun guarda la química de los seres vivos (los más formidables y a la par los más ahorrativos trabajadores de la creación), provocará cambios desconcertantes en la existencia del hombre, y al amparo de esos cambios surgirán, sin duda posible, modalidades hoy insospechadas de vida social.

Antes nos hemos referido a la aparición de un nuevo tipo de artesano y a la desconcentración industrial por efecto de la electricidad. Pero la técnica no sólo gobierna los fenómenos económicos y sociales por su poder creador sino también por sus efectos destructores. Y es el caso que las grandes ciudades y las grandes unidades de producción industrial no se adaptan al medio que están creando los últimos hallazgos científicos, y probablemente desaparecerán como desaparecieron las especies gigantescas de otros períodos geológicos pues los colosos no parecen tener la vocación longeva ya que están lejos de representar las formas óptimas de la vida. Nueva York ha sido considerada, hasta hace poco, como la ciudad del futuro por excelencia. Pero la verdad es que Nueva York debe ser llamada la ciudad del pasado. La gran metrópoli americana ha sido la puerta de entrada al Nuevo Mundo de las corrientes inmigratorias europeas durante el siglo XIX, y es el supremo monstruo creado por la civilización de la hulla. Pero hoy, por la insularidad de Manhattan, y por lo macizo de su cuerpo, Nueva York es una de las urbes más vulnerables a los bombardeos aéreos o con proyectiles dirigidos provistos de explosivos atómicos. Otras ciudades de los Estados Unidos se aprestan a heredar la investidura de Nueva York, una de ella Los Angeles, que traza planes urbanísticos para crear un establecimiento humano de muy diferente tipo, capaz de albergar a decenas de millones de habitantes, pero no en el viejo molde de la ciudad concentrada sino a la inversa, en una vasta constelación urbana de pequeñas agrupaciones vecinales, según las tendencias de los arquitectos modernos, obligados a ser, por razones de profesión, anticipadores y un mucho profetas.

---

[5] Vázquez Gamboa, joven hombre de ciencia, conocido por sus trabajos sobre la poliomielitis.

No parece dudoso que una civilización desconcentrada, en el orden urbanístico y en el orden industrial, tiene hoy más probabilidades de sobrevivir, más resistencia a un trauma, que las aglomeraciones y las fábricas gigantescas. Sólo falta que las pequeñas unidades de producción lleguen a competir con los colosos —lo que puede hacerse factible por obra de la misma evolución técnica— para que se modifique por completo el panorama de la civilización occidental.

Creemos que en este camino estamos, aunque el viraje sea aún poco perceptible. De todos modos lo cierto es que el futuro del hombre no está encerrado en el angosto recinto donde lo recluyeron algunas profecías. Por el contrario, lo más probable es que la evolución de la técnica esfume los escarpes del círculo infernal que hoy nos parecen infranqueables y sin salida. El hombre volverá a vivir sin tanta dependencia del medio social, y vinculado más de cerca a la tierra, en condiciones de mayor libertad vital, lo que es indispensable para la reafirmación de la libertad humana. A esta mayor independencia corresponde una menor diferenciación funcional, un retorno a cierto tipo de actividad variada, si no integral al menos sin la especialización de nuestra época, lo que evitará la atrofia progresiva de nuestras facultades, afectadas, en las presentes condiciones de vida, por una degeneración semejante a la que sufren los parásitos.

Un automatismo del pensamiento, procedente de la comparación con el pasado, nos induce a atribuir determinados males del hombre moderno al desarrollo *excesivo* de la técnica. Pero, con igual fundamento, se puede achacar la culpa a su desarrollo insuficiente: una técnica más avanzada, capaz de dejar grandes saldos de energía, después de cubrir las necesidades elementales, permitiría atender a otras exigencias humanas, más sutiles —como la preservación de la personalidad y de las aptitudes creadoras de los individuos— olvidadas durante la primera época de la civilización industrial, y a las que sólo ahora se empieza a prestar atención. Empero no perdemos de vista que mientras prevalezca el actual espíritu de poder, en nuestra civilización, todos los saldos de energía serán absorbidos por esta insaciable bestia.[6]

---

[6] León Felipe dijo en un excelente poema:

La máquina
no es un dragón

Traduzcamos estas ideas a una imagen panorámica, y veremos en lo futuro un hombre que vive en un medio ni urbano ni rústico —dispuesto para asociar las ventajas de ambos—; trabaja en pequeñas unidades de producción, con fuente de energía propia —lo que le asegura una mayor independencia social y vital y hace menos frágil la civilización—; y desarrolla más de una actividad (puede ser, por ejemplo, industrial y algo agricultor). Este ideal de vida asoma, en forma de evasión, al espíritu de muchos contemporáneos, y es a la vez deseo y presentimiento...

Pero debemos aducir aquí algunas salvedades: es inevitable que nos movamos, al tratar este tema, en un terreno de conjeturas, pues estamos operando muy a vanguardia de los hechos. No afirmamos que este viraje, este vislumbrado cambio de panorama, se produzca inmediatamente, y suceda a las condiciones actuales de vida. Nosotros mismos hemos dicho en otras ocasiones —y no nos desdecimos— que la trayectoria de las condiciones objetivas de nuestro mundo nos lleva a un tipo de civilización dogmática, de personalidades disminuídas; quizá sea indispensable pasar por esta fase. Pero no es menos cierto que la evolución no puede quedar detenida en esa etapa, y que actúan ya, en la sociedad occidental, gérmenes de una edad trasfutura, no muy lejana a causa de la velocidad de los procesos, cuyo desarrollo promete al hombre un medio objetivo favorable para el florecimiento de la personalidad y de la libertad.

Todo lo que se nos pide es no perturbar con brutales intervenciones la gestación en marcha, pues sólo en el feliz término de esa gestación podrán salvarse y regenerarse aquellos valores. De ahí que la guerra sea, en nuestro mundo y en nuestra época más destructora y funesta que nunca. Ni el odio, ni los alegatos de tipo forense que apelan a "principios", a

---

ni es un juguete, Marta.
Es un regalo religioso,
el último regalo del Señor.
Para que no te pierdas demasiado
en el trajín diario de la casa;
para que no digas más:
primero es la obligación que la devoción.
Y para que no te distraigas en el templo
pensando en el horno, en la rueca
y en el esclavo perezoso.

ideas abstractas, y hacen la propaganda de "convicciones", preservarán la libertad humana. Mucho menos la violencia. La violencia destruye, y la argumentación curialesca y el llamamiento a las "convicciones" son ademanes inocuos y vacíos si no se modifica el cuadro objetivo, el modo de vivir real de los hombres reales. Una civilización de poder, organizada en forma concentrativa, conducirá fatalmente al totalitarismo, por democráticas y liberales que sean sus leyes y por individualistas que se digan los sentimientos. Los hechos son siempre más poderosos que las palabras, y el haber entendido esto es el gran mérito del genio de Marx. Si las condiciones objetivas que vislumbramos no se presentaran, ninguna actitud meramente doctrinaria, ninguna forma posible de "conspiración", en nombre del humanismo o de cualquier otra idea, podría torcer el paso de la corriente en que navegamos con desastroso destino. ¿Por qué hablamos, entonces, de estas cosas? Pues bien: porque un cambio en el condicionamiento objetivo, por beneficioso que fuera, no podría ser bien aprovechado si faltase, llegada la coyuntura propicia, un pensamiento social y político capaz de explotar la situación con acierto y fortuna. Hay, en este campo, un inmenso trabajo a realizar, incluso el de proveernos de un mecanismo lógico nuevo, de una herramienta de pensar adecuada para enfrentarnos, en este mundo nuestro desconcertante, con los hechos humanos. Aunque los resultados adquiridos en esta esfera se reducen hasta ahora a balbuceos —con los que se mezcla la inevitable charlatanería— cabe esperar la invención del instrumento mental que requieren los tiempos. Pero aun antes de disponer de él necesitamos un arbitrio para regir aquellas acciones cuya urgencia apremia. Y este arbitrio no es otro, a nuestro juicio, que una restauración del sentido común, que buena falta hace. O de otro modo: ya que no tenemos aparatos exactos para guiar este mundo cuya magnitud excede a nuestro poder de síntesis y a nuestras menguadas fuerzas espirituales, debemos recordar las lecciones de la navegación a vela, basada en la confianza de que los vientos cambian por sí mismos, y gracias a esto no se han estrellado muchos barcos amanecidos en la mortal inminencia del escollo y de la costa brava. Entretanto, hay que luchar contra la estupidez y el fanatismo ideológico porque todos los esquemas de orden económico, social y político que hoy gozan de un crédito enardecido asientan en una realidad muy movediza, y por eso son efí-

meros: la guerra los aniquilaría o les haría perder su valor; la paz, por efecto de la evolución de la ciencia y de la técnica científica, los dejará arrumbados a la vera del camino por donde discurren apresuradamente los aconteceres objetivos.

Otra práctica sana consistirá en no exagerar el temor y el pesimismo. Por lo demás, el miedo y la depresión de nuestra época no se deben sólo a los sufrimientos reales del hombre actual —menores en sí mismos que los de otras épocas abundantes en fe subideal— ni siquiera a los peligros de la destrucción bélica —ciertamente mayores que en cualquier otro período de la historia— sino también, y quizá sobre todo, a un sentimiento de frustración, a la pérdida súbita de ilusiones que aparecían, hace poco, como evidencias palmarias. El hombre occidental, particularmente en las naciones mimadas por el éxito en un pasado cercano (Inglaterra, Francia, hasta 1918 Alemania), estaba vanidosamente persuadido de que todo el pretérito de la humanidad no había sido otra cosa sino una preparación de la orgullosa cultura europea, ante cuya grandeza había abdicado el Destino sus poderes, para confiar el mando a la razón y a la ciencia, encarnadas, precisamente, en esos pueblos, para seguir un viaje cuyas etapas se habían previsto —un viaje en camino de hierro, seguro, con exactitud de horario— hacia un bienestar siempre creciente.[7] En el fondo, se había llegado, casi sin advertirlo, a olvidar la condición trágica del hombre, y los más favorecidos usufructuarios de la civilización industrial eran como esas jovencitas que en cuanto ven un buen mozo se ponen a hablar de "felicidad", como si la felicidad y los buenos mozos fuesen la misma cosa. No hay que esperar ninguna "felicidad", pero tampoco existen serias razones para entregarse a la morbosa fruición de un pesimismo apocalíptico.

---

[7] Esta fe, aunque con signos formales diferentes, sólo pervive hoy en los Estados Unidos de América del Norte y en la Unión Soviética. Los países de Hispanoamérica, y de otro modo la misma España, son un caso especial a este respecto. Constituyen la reserva de la civilización de Occidente, llamada a desempeñar un gran papel cuando varíe el condicionamiento objetivo en el sentido que aquí hemos previsto. Estos pueblos tienen una actitud de expectativa, y su fe (que conservan) es caracterizadamente *fe subideal*, no doctrinaria, sólo superficialmente ligada a los esquemas ideológicos que tienen hoy una más resonante vigencia. Pero esta materia merece capítulo aparte.

FANTASIA Y MITO EN LA HISTORIA UNIVERSAL

Por *Raúl CARDIEL REYES*

TODO conocimiento, que se propone atenerse a la más pura objetividad, debe fundarse en la realidad. Las categorías, la conceptuación y las leyes científicas, aunque parezcan trascender lo inmediatamente dado, se mantienen, sin embargo, en forma rigurosa en este campo de lo real. El mundo científico vale porque revela una estructura, implicada en lo real y, de algún modo, inerte a la propia experiencia.

No todo lo que trasciende o traspasa este campo de la realidad es necesariamente irreal. Muchos de los conceptos que elabora la filosofía expresan la estructura de lo real, aun trascendiéndola, pues valen en cuanto expresan características de esta realidad.

La historia, como un conocimiento objetivamente orientado hacia la realidad, no deja tampoco de lado este aspecto fundamental de lo científico. El pasado, para ser conocido, debe ser traído, por la memoria, por la reviviscencia de los sucesos realmente acaecidos, a una forma especial que lo haga presente, actual en la conciencia. Analizando esta presencia que se da en la conciencia, la historia realiza la misma faena científica, que aquel investigador que se atiene puntualmente a lo que le entrega la experiencia y la percepción.

Existe, sin embargo, cierta capacidad de la conciencia que consiste precisamente en trascender lo real, de tal modo que postula, figura, anticipa objetos claramente inexistentes. No afirma que una estructra de lo real se mantenga más allá de nuestro presente, ya sea en el pasado como en la historia, ya en el futuro como en la ciencia. En cuanto algo traspasa, supera lo real, por lo mismo, lo niega, apuntando a algo en sí mismo es inexistente.

Esta capacidad de la conciencia, que postula lo inexistente y trasciende lo real, es la fantasía.

Fantasear es inventar ficciones, crear irrealidades, figurar lo inexistente. En la fantasía juega papel muy importante la imaginación, pues en cierto modo fantasear es imaginar.

Pero la imaginación interviene también en otras funciones que no son propiamente fantásticas. A veces la imaginación realiza intuitivamente lo que es dado en la conceptuación, tanto científica como histórica. Un concepto es, en muchos casos, una norma para el trabajo de la imaginación. Las significaciones ideales sirven así de reglas de trabajo, de pautas constructivas de la imaginación. No de otro modo se han reconstruído los períodos prehistóricos o algunas visiones intuitivas de la física teórica. Todo este trabajo sobre lo imaginario tiene la pretensión de figurar la realidad, en una estructura o modo de ser, que está más allá de las posibilidades meramente sensoriales. Hace mucho que la física investiga en esta región subsensorial, o si se quiere, suprasensorial.

Pero la fantasía no trata de figurar, de este modo rigurosamente científico, lo real. Lo fantástico es lo irreal, lo que no existe, lo que está más allá de toda elaboración objetiva.

A veces la imaginación elabora meras fantasías emocionales, en donde la regla de construcción es un sentimiento, una emoción matizada, o una pasión terrible y desencadenada sobre la cual monta personajes y dramas espantables.

Es necesario aclarar, con más pulcritud, cómo la vida humana trasciende la realidad. Por realidad se ha entendido como lo que se da en el presente, como aquello que se tiene delante, a las manos. Pero esta realidad concebida así, dentro de una perspectiva especial, exhibe el secreto de su trascendencia cuando se le inserta en la corriente temporal, cuando se enfoca bajo una perspectiva, por decirlo así, histórica.

Ya San Agustín ha mostrado cómo el presente se escapa a toda posible captación, si se le concibe como mero presente. Apenas si se llamaría presente este momento en el cual estas palabras salen justamente de los labios, para herir el oído alerta de los que escuchan. Y aun así, cabría dudar si es presente en el estricto sentido del término, sólo la frase que tiene un sentido cabal, pero que ha de esperar la incorporación de nuevos vocablos o una palabra aislada, o meramente las ondulaciones vibratorias que integran a su vez, en multitud de pequeñas ondas, un sonido especial.

Por presente entendemos, sin embargo, esta zona de actividad, de acciones en la que está montado, tanto nuestro pasado inmediato, como en nuestro futuro inminente. Parte de este presente son, siguiendo el ejemplo anterior, las palabras que han sonado ya y que quedan allí en la memoria, en espera de alcanzar un sentido inteligible, como las que van a venir, lógicamente, dada la forma gramatical y la estructura objetiva del tema.

La vida humana está tejida de preocupaciones. Al analizar la preocupación se encontrará una constante interacción del pasado, del presente y del futuro.

La preocupación, se constituye de un lado con actividades ya consumadas y de otro con las actividades que han de dar término al proceso ya iniciado y que aun no se consuman. La vida humana es esta brega diaria, por iniciar procesos, por continuarlos o consumarlos o por interrumpirlos o desviarlos. Extremando los términos, es una actividad procesal, pues los hechos absolutamente aislados no tienen sentido y dudo mucho de que realmente se produzcan.

Si el pasado es el factum, el hecho por excelencia, que nada puede cambiar, en cuanto pasado, el presente es el fieri, lo que se está haciendo, formando, deviniendo en una palabra. Futuro es precisamente esto: futurum lo que simplemente ha de ser, lo que tiene posibilidad de ser, pero que todavía no es, o todavía no existe.

En el futuro pueden distinguirse zonas de diversos grados de certidumbre. Hay la zona de lo cierto, de lo seguro, que antes se ha llamado el futuro inminente. Si Pedro camina por la acera de la calle, donde actualmente marchamos, tenemos por seguro que nos encontraremos y estrecharemos nuestras manos.

Pero un poco más allá del futuro está lo que es sólo probable. Probables son las actividades en los próximos meses, o acaso en algunos años siguientes. Ya la seguridad cotidiana pierde allí un poco de su seguridad y de su certeza.

Por último, existe el futuro remoto, lejano borroso, en donde se imagina todo como posible, en donde la certeza pierde su ánimo seguro. Esta zona de posibilidades es ya propiamente el futuro.

A imaginar cómo será este futuro lejano se encamina la fantasía. Ella juega y se recrea en este campo de las puras posi-

bilidades, en el cual la vida no está hecha ni siquiera por consumarse, y en donde el hombre siente la absoluta certeza y la completa seguridad de su libertad.

Así se han hecho patentes los supuestos para el ejercicio de la fantasía. Se requiere que el hombre se reconozca como un ser dotado de libertad. Aunque la filosofía reconozca la libertad humana, la historia demuestra que esto no basta. Aunque el hombre sea libre, necesita descubrirlo, saberlo con certeza, conocerlo con seguridad, para su buen ejercicio. La libertad, como capacidad de decidir por nosotros nuestra vida, no ha sido siempre la condición histórica del hombre.

Necesita el hombre saber, para el ejercicio de su fantasía, que el porvenir, que su futuro es algo que no está hecho y que por lo mismo puede hacerse, fabricarse, o en fin, usando términos radicales, que puede inventar su vida.

Si algún sentido objetivo tiene este trabajo, es precisamente señalar los grandes momentos de la historia universal, por los cuales el hombre ha llegado a la seguridad suficiente para hacer su propia vida, para tratar de ser libre.

El propósito primordial es perseguir en la historia universal la función de la fantasía, hasta que llega a depurarse en una anticipación del futuro.

El Mito es, indudablemente, un producto de la fantasía. Pero se distingue de lo que nace puramente de lo fantástico, en que no encierra los supuestos de libertad y futuro indeterminado, sino que afirma casos, objetos o seres, no en el futuro, sino en el presente o en el pasado, como algo real, existente.

La ficción del Mito está en que la irrealidad de la fantasía la exhibe como realidad, como algo que existe verdaderamente.

La fantasía no engaña, porque se exhibe como ficción. En cambio el mito sí engaña porque pretende que la ficción es realidad, verdad insoslayable.

Así se hará claro, como los mitos griegos, al desaparecer todo lo que hacía de ellos religión, dejaron al desnudo el oro puro de la fantasía, cuyo fulgor no ha perdido aún su fuerza.

Este ensayo se ocupará no sólo de ver esta transformación del Mito en fantasía, sino en cierto modo, de la supervivencia de lo Mítico. Paralelamente se ocupará de mostrar, a grandes rasgos, cómo la fantasía llega a tener el papel que Dilthey le reconoció: construir el futuro.

En el Mito, el griego encontraba respuesta a sus preguntas más radicales: ¿Cómo fué creado el mundo y quiénes lo gobiernan? ¿De quiénes depende el curso de los fenómenos naturales? ¿Cuáles han sido las acciones más ilustres de los griegos en el pasado? ¿Qué es el hombre y cuál es su destino?

Las cosas naturales escondían deidades, demonios o semidioses. Un animismo desorbitado proveía de una entidad sobrehumana, de carácter espiritual, a todo hecho natural que tenía relevancia para la vida. Los dioses tenían sus territorios propios en el mundo natural y humano, donde ejercían su soberana voluntad. De este mundo encadenado por fuerzas sobrenaturales el griego de aquellos tiempos dedujo las únicas técnicas posibles: el rito y la adivinación. Por el ritual, se congraciaba con los dioses e inclinaba su voluntad en su ayuda y provecho, ritual consagrado por antiguas tradiciones, en donde resultaba esencial toda formalidad y en donde las solemnidades habían de cumplirse estrictamente.

La adivinación suponía el Hado, o la Moira como la llamaban los griegos. La vida humana estaba ya proyectada y trazada; su futuro era su destino, aquello que estaba previsto por los dioses. Su única posibilidad era conocer este destino y saber este Hado. A ello proveía justamente la adivinación. Los augures, los oráculos, los horóscopos contribuían a que el hombre mitigara su angustia, a que supiera de antemano que su destino no era terrible, que la vida no le depararía grandes desgracias o pesares. Ninguna empresa importante, ninguna guerra o deliberación política, ni siquiera los serios negocios domésticos se hicieron sin haber consultado al Hado, según informa Cicerón.

La imaginación ejerció no obstante sus fueros en este mundo de los Mitos. Gilbert Murray explica cómo de la errónea interpretación de una obra de arte, nació el mito de Prometeo. Un demonio, de menor cuantía, patrono de los alfareros, en cuyo honor se hacía una carrera anual de antorchas y que tenía como insignias una caña hueca y un águila, se transformó en un semidiós, rebelde a los dioses, salvador del hombre, por quien robó el fuego y a quien dió la dulce esperanza y las artes y los oficios. En todo Mito nacido, salido de la fresca imaginación de los griegos hay un símbolo perdurable, Hércules es la exaltación de la fuerza física; Palas Atenea de la inteligencia; Afrodita del amor, Juno del poder o la voluntad de domi-

nio; Apolo la virtud sapiente para todas las artes... Poseidón no es sólo la sabiduría geográfica de los marinos, el saber prudente de los navegantes, sino el dominio prepotente sobre los mares, a que aspiran todas las thalasocracias antiguas.

La vida de los dioses olímpicos muestra al hombre magnificado, depurado de sus esenciales deficiencias, y cuyas capacidades se exaltan a su último término. Ahí se escancia el néctar y la ambrosía que hace a los dioses inmortales; ahí está la vida eternamente gozosa, la sapiencia del pasado, del presente y del futuro, la abundancia y plétora de los deseos, la morada copiosa y abastecida.

Pero esta fantasía, creadora de tantos Mitos, estaba encadenada en la recia armazón de las tradiciones. Completaba los cuadros, embellecía las fábulas, dramatizaba los hechos legendarios. Pero el esqueleto fundamental (el animismo, la magia, la adivinación), permanecía, a pesar de todo, inconmovible.

Si algo demuestra con claridad esta fantasía preocupada con el Hado, lo inevitable y lo funesto, es ese mundo de demonios y de monstruos de la mitología antigua. La sola fantasía hubiera construído un mundo iluminado, embellecido con todos los anhelos humanos. Pero un mundo de las tinieblas, de las sombras en donde viven y se agitan los temores, las cosas horribles, lo irracional, que amaga desde el fondo la existencia humana, es la expresión de la angustia en que vivía sobrecogido el hombre antiguo. La vida es este breve espacio que cuelga entre el cielo y el infierno, entre el Olimpo y el Hades. El hombre habría caído desde la morada de los dioses, como en el Mito que Platón narra en el Fedón, caída que podía continuarse hasta la profunda caverna subterránea de los muertos, si no seguía el camino de purificación que prometían al hombre elevarlo a dios para una vida perdurable y gozosa.

La Ilíada y la Odisea muestran acaso los últimos productos de la mentalidad mítica de la antigüedad. En La Ilíada las hazañas de los héroes son modelo de virtud, de areté que eleva a Aquiles al sitial de un paradigma de la vida. Aquiles ya no ejecuta hazañas sobrenaturales, sobrehumanas, como Hércules, Prometeo o Teseo, ni lucha contra demonios ni monstruos invencibles. Su hazaña es humana, su enemigo es un hombre, sus principios son la ética heroica de los conquistadores. Su vida fué ejemplo de la areté, de la virtud más excelsa del griego. Pero aun Aquiles tiene un aspecto mítico. Las ilustres acciones

que realiza las debe a la ayuda de los dioses y a su descendencia de Tetis, la madre tierra. En cambio, Ayax Telamonio, que se asemejaba a los dioses inmortales, según la expresión homérica, no acierta a compararse con Aquiles ni a realizar sus acciones ilustres. No estaba señalado por los dioses para tales empresas. Y hubo de morir, desprovisto de honores después de una locura vergonzosa, lejos de sus ejércitos, a orillas del mar troyano. No había sido elegido por el Hado, para vivir la vida grandiosa de los héroes. Ulises lo ve vagar en el Hades, como una sombra, confundido entre la multitud anodina de los muertos. El héroe es posible si tiene la sangre de los dioses o de los que de ellos descienden. Aquiles es símbolo de virtudes aristocráticas, reservada sólo a unos cuantos. No quedaba abierta a todos los hombres la posesión de suprema areté.

La Odisea narra los viajes de Ulises en la cuenca occidental del Mediterráneo, desconocida de los aqueos. Sólo los fenicios y los egipcios la habían recorrido y aun registrado el resultado de sus viajes en antiguos periplos. Pero aunque Homero, al parecer, se haya valido de estos documentos náuticos, levanta, sin embargo, por obra de la imaginación, sobre las costas mediterráneas, el horror y el espanto de los Cíclopes, de las Sirenas, de Caribidis y Scila, de los Lestrigones. Estos mitos homéricos, que hicieron temibles las costas occidentales del Mar Mediterráneo, ayudan a entender aquella curiosa reducción de los griegos al Archipiélago Egeo. Así al menos se inclina a pensar investigador tan autorizado como Víctor Berard. Para desterrar estos horrores del Mediterráneo, sirvió la prodigiosa expansión del pueblo romano, que teniendo a la vista la cuenca occidental, la convirtió en el "mare nostrum", en el mar urbanizado y domesticado del imperio.

Este mundo mítico fué desintegrado por la cultura clásica de los griegos. La historia precisamente nace en una lucha contra el mito. Ya Hecateo de Mileto declaraba que las historias de los griegos eran ridículas. Y Herodoto trata de construir la historia, partiendo de lo verdadero, de aquello que podía comprobar la experiencia, aunque muchas veces haya fallado, como tantos otros, en este camino. Tucídides constreñido a hacer relatos de hechos de los que fué testigo, muestra ya la investigación histórica sentada en la realidad, en esta actitud de atenerse puntualmente a hechos, que ha constituído la prenda más preciada que ha legado al mundo la antigüedad.

Faena parecida llevaron a cabo la astronomía, las matemáticas y la física. Forman un mundo regido por leyes naturales, no sujeta más a la voluntad caprichosa de los dioses. Las definiciones morales de Sócrates y su racionalismo ético se proponían fijar lo bueno y lo malo, que así daba al hombre su responsabilidad ética y la posibilidad de normar su vida. La afirmación de que "sólo los sabios son buenos", aseguraba el logro de la vida moral por el ejercicio natural de la razón.

Junto al mundo de la experiencia, los griegos levantaron el mundo de las ideas, que no eran precisamente coincidentes con la realidad, sino justamente lo contrario. Las ideas, como trascendencia del presente, negaban el statu quo y promovían su reforma.

Pero las especulaciones políticas de Platón y de Aristóteles muestran la limitación esencial del racionalismo. La verdad sólo es una, y por ende sólo una la vida del hombre. La República Ideal de Platón, clara trascendencia de la realidad, implica por esto su transformación, o más rigurosamente expresado, su negación, sin que esta negación lleve por sí misma a su realización histórica.

Habrá siempre un abismo insalvable entre las ideas y las cosas. Unas son eternas e inmóviles, otras, temporales y cambiantes.

Las ideas no son creadas, sino increadas; se descubren, no se inventan.

Este mundo de las ideas provoca un imperativo impulso hacia adelante, y con ello la movilidad de lo histórico. El futuro idealista resulta a la postre un poco formal, en cuanto contiene ya en las esencias inmutables la forma del acontecer histórico. No habrá esencial novedad en este mundo de las cosas, en cuanto todo ha de nacer con su semejanza con lo ideal.

La libertad es esta capacidad del hombre para desprenderse de sus impulsos vitales y atenerse a la realización de la idea.

La inmovilidad de las ideas en el horizonte vital, inmoviliza el futuro remoto. La coincidencia de las ideas con la realidad daría fin a lo propiamente histórico.

La cultura clásica fincó así su fe en la razón y en la capacidad humana de realizar aquello que considere lo valioso, por excelencia. Con ello, amplió anchurosamente las posibilidades

al desarrollo humano, asentando su esperanza en esta realización terrenal de las ideas.

Esta brillante etapa de la ilustración griega se deshizo a consecuencia de las conquistas de Alejandro. El mundo antiguo se orientalizó, se introdujeron antiguos mitos, creció el misticismo, cobraron inusitado valor las profecías sobre el más allá y alcanzó definitiva importancia toda filosofía de salvación, como se desprende de un examen más o menos minucioso sobre los siglos III, IV y V, después de Cristo. Nada pudo contra esta corriente el escepticismo académico, ni la visión repleta de ciencia de Cicerón, escéptico del Hado y de los dioses, pero ferviente creyente de la República Ideal.

El cristianismo apareció en este revuelto mundo del Mito, como un avance decisivo en la historia. Frente a las magias, supersticiones de toda la ya creencia en los demonios, invocación de los espíritus; junto a la sed de sangre y de crápula de los césares romanos, el cristianismo renovó la fe del hombre, en la vida espiritual, en la libertad, en el aseo de la conciencia.

Sin embargo el precioso legado de Grecia no conservó su prístina pureza. El cristianismo primitivo encabezó la revuelta contra la razón que destruyó templos, manuscritos, cuya pérdida es ahora irreparable, y condenó la madura ciencia de los alejandrinos. También convalidó el mundo de los demonios de la decadencia romana, al incorporarlos por boca de sus representantes más conspicuos, a la nefanda legión de Satán que explicaba los prodigios de los magos, de las apariciones y de los sueños.

¿Qué suerte corre en el largo período de la Edad Media la libertad y la fantasía creadora del futuro? La copiosa obra de la mística y la teología medievales ofrecerían abundante material para un examen por demás interesante y ameno. A pesar de ello, sólo se expondrán someras consideraciones sobre este punto.

La visión del cosmos en la teología católica puede ser brevemente caracterizada. El tiempo es una cosa finita, creada, como todo objeto natural. El tiempo histórico va desde la creación hasta el juicio final. Es un breve paréntesis de angustia y de pecado. En los bordes de este tiempo, se extiende hasta el infinito la eternidad. Una providencia siempre prudente y justa señala sin embargo las directrices de la historia. Todo está previsto en el plan esencial de la divinidad: la caída y el

surgimiento de los imperios, los movimientos de los pueblos, y las mismas estructuras sociales, jurídicas, artísticas y morales están dadas ya en la constitución profunda del hombre, diseñada por decirlo así, por la mano de Dios.

El hombre conserva su libertad y aún más. Posee una serie de derechos inalienables, connaturales, superiores a todo orden temporal, y a toda condición política; que era como el legado perdurable que para la cultura de occidente dejó el espíritu estoico de los romanos.

Pero ¿cuál podía ser el papel de una fantasía que especula con las posibilidades humanas, en este mundo cerrado de la providencia divina, si no el elemento fermental de las heterodoxias y proveer de vez en cuando a la interpretación de los sueños, de las revelaciones?

Pero esta interpretación de los sueños, que tantas veces jugó definitivo papel, esta hermenéutica de la revelación mostraba el imperioso mandato de la voluntad divina.

El hombre se hizo siervo de Dios, como toda cultura medieval. Su libertad era valiosa en cuanto ayudaba a la realización de la providencia. Un futuro así indeterminado, ilimitado, en donde todo fuera posible, no lo conoció el hombre medieval. Un futuro, como algo que ha de inventarse y crearse, no estaba previsto en la férrea armazón de la Edad Media.

El renacimiento del espíritu clásico, el estudio de su honda obra cultural conmovió, sacudió y desintegró, al fin, este mundo de la fe.

El hombre vuelve otra vez a recorrer los caminos de la razón, de la ciencia, de la fe en lo natural.

Ya en pleno período del Renacimiento, a principios del siglo XVI, dos obras exponen la doble faz de los tiempos modernos: aquella que mira hacia la realidad y escudriña sus aspectos esenciales y aquella que ve hacia el futuro y anticipa sus realizaciones.

Nicolás Maquiavelo ha sido juzgado, en algunas épocas, como un espíritu demoníaco, sin el menor escrúpulo para valerse de todas las acciones más execrables y más bajas, en bien de los fines del Estado. Pero la novedad de su tratado político no reside sólo en esta cruda descripción de los Estados renacentistas de su tiempo, sino en mostrar más bien la mecánica del Estado y el equilibrio de fuerzas naturales que lo hacen posible. Maquiavelo redujo el fenómeno político al orden de las

leyes naturales, que lo mismo regulan los movimientos de los astros, que las relaciones sociales y políticas de los pueblos. El Estado, considerado como un objeto más de la ciencia natural, renovó las concepciones políticas de su tiempo.

Maquiavelo no se proponía ciertamente moralizar el espíritu renacentista, ni mejorar la sociedad, ni hacer llegar al hombre a la Edad Dorada de los tiempos antiguos, que actuó en esta época, como un mito alucinante. Se atuvo, con acerada visión, a la realidad que tenía delante, describió con la frialdad de un fisiólogo la dinámica de las relaciones políticas y nunca le tembló el pulso por tremendas que fueran las situaciones que tuvo que afrontar.

Esta mecánica política tenía como fin asentar una situación dada, conservar la fuerza del Estado, hacer preponderar la voluntad del príncipe. Suministraba una serie de recursos, útiles en cualquier época o situación, sin preocuparse de una meta final que consumara la perfección política.

En cambio Tomás Moro en su obra "Utopía" se interna plenamente en el campo del futuro, en la zona de las puras posibilidades. Es cierto que en la descripción de esta sociedad perfecta, influyen motivos antiguos y transparenta la situación social, económica y política de su tiempo. Pero sobre todo ello predomina este deseo de anticipar el futuro, de imaginar la sociedad en su término final, de ver consumado el devenir social y político del hombre. Ahí la obediencia de las leyes ha conseguido por fin su final asentimiento, la igualdad se ha logrado por encima de todas las resistencias naturales. Los impulsos más primitivos del hombre, sus emociones y necesidades encuentran su armonía final y el cuerpo social adquiere un movimiento rítmico, musical, casi sinfónico.

En el pórtico de los tiempos modernos aparecieron así disociados violentamente, presente y futuro. Un presente duro, cruel, obsesionante, sin perspectivas abiertas hacia el porvenir y un futuro remoto, utópico, de vida perfecta, concebido como una meta histórica del hombre, pero que no hacía ver con claridad las posibilidades, que arrancando desde el presente, llevaran hacia esa sociedad, dorada y embellecida con los jugos de la imaginación.

Pero el hombre había adquirido los supuestos necesarios para la libre construcción de su vida: había redescubierto la

libertad y desembarazado el futuro de todo lo que cierra las posibilidades humanas.

Si la Utopía de Moro estaba proyectada hacia el futuro, la Edad Dorada era una meta colocada en el pasado. Era la prehistoria del hombre, sin que preocupase si se trataba de los griegos, de los godos o de los pueblos orientales.

Poco tiempo después, esa Edad Dorada de los tiempos antiguos, cuya romántica endecha hace Cervantes en glosa incomparable, encuentra su lugar en el Nuevo Mundo, en donde la fantasía construyó castillos preñados de ilusiones, para la sed de riqueza, de oro, de placer y de paz del hombre moderno.

Los mitos de Marco Polo sobre Asia se transfirieron a América. Los italianos pusieron como mote, a la narración de los viajes de Marco Polo "il millione", por la multitud de fantasías y riquezas con que adornaba la existencia de los pueblos asiáticos; ese mundo de maravillas que Cristóbal Colón, fiel lector de Marco Polo, creyó encontrar y reconocer en los litorales americanos.

La fiereza de los conquistadores, la tenaz voluntad que ningún obstáculo hizo retroceder, la osadía singular que ha sido siempre la admiración y el portento de los tiempos venideros, se explica en buena parte por esa poderosa atracción que ejerció sobre los espíritus del Renacimiento, los seductores mitos que la fantasía colocó en América: la existencia de seres fabulosos, la vida inocente y paradisíaca de sus habitantes, la fuente de la eterna juventud que en vano buscó Ponce de León, el prodigioso reino de las riquezas de Eldorado.

Se siente tentado el historiador a explicar el valor y voluntad de los héroes españoles por la exaltación de todas las capacidades humanas que provoca el contacto con la imaginación y la fantasía. No puede decirse aún la dosis explosiva de expansión vital que produjo en los espíritus este impacto del mito a todo lo largo del descubrimiento de América.

Las fantasías de Marco Polo y la cándida fe de nuestro Almirante ensanchó el mundo enormemente y abrió vastas posibilidades de desarrollo a los pueblos europeos. Por mucho tiempo, América será la más alta Utopía, en donde el hombre se embarca buscando libertad y amplitud para todos sus deseos de bienestar y de dicha. América, desde el descubrimiento, fué patria de libertad y tierra de sueños milenarios.

Pero las fantasías con que el Renacimiento inicia la vida moderna empezaron a temporalizarse, a verse cada vez más como una auténtica posibilidad. Así se impuso inevitablemente el cotejo del presente y del futuro y una obligada coordinación entre ambos momentos del tiempo.

La teoría del progreso humano coordina el presente y el futuro. Del pasado se había hecho tabla rasa, pues se trata precisamente de volver a empezar, de constituir nuevamente una morada habitable para el hombre.

Progresar es marchar hacia adelante, hacia el futuro. Pero un optimismo firmemente sentado, hacía creer que este camino conduciría siempre hacia algo mejor. Debía confiarse en el cambio lento de las instituciones, en el avance de la ciencia, en la madurez política y moral para llegar a la meta histórica que las utopías de toda especie habíanse encargado de anticipar. Algunos pensadores han caracterizado ya los movimientos políticos de los pueblos hispanoamericanos del siglo XVIII, como utopías constitucionales.

Pero no después de la política utópica de Tomás Moro, Francisco Bacon y Tomás Campanella crean la utopía de la ciencia. El sabio que recibe a los navegantes en la Nueva Atlántida habla de la invención del avión, del submarino, del teléfono, del radio, la trasmutación de las especies, etc. En la ciudad del Sol de Campanella los conocimientos científicos llenan los muros de la ciudad con una fe reciamente cimentada en la razón.

La teoría del progreso cree en la perfectibilidad humana hasta el infinito. Nada será imposible para la ciencia. La cultura griega y la cultura romana son escalones de este ascenso hacia la omnisciencia. La humanidad a través de la historia es como un hombre, en trance perpetuo de aprendizaje.

En esta línea han de colocarse las utopías socialistas, las anarquistas y los sueños de redención del liberalismo humanista. La atmósfera del optimismo envuelve en su ambiente radioso a la ilustración y el positivismo. Existen, paradójicamente, utopías conservadoras que adornan con la música idílica del romanticismo, la situación presente, el porfiriato goza aún de esa fama de bienestar y de dicha, de edad dorada en la evolución política de México. En el conservatismo, ha dicho Mannheim, la utopía se incorpora a la realidad presente.

Acontecimientos de variada índole, las crisis económicas, las guerras mundiales, las revueltas científicas, el escepticismo relativista del historicismo actual, han quebrantado esta fe moderna en la razón y en la ciencia. La conciencia histórica, dice Dilthey, muestra la relatividad de la razón y por ende su vana pretensión de universalidad.

El progreso ya no se concibe como un ritmo inevitable hacia lo mejor. Crudas experiencias enseñan que se puede caminar también hacia lo peor.

Precisamente la época actual ha perdido la fe optimista y no cree ya en la teoría del progreso del modernismo. El futuro, para nosotros, está lleno de posibilidades, pero sólo eso. Una posibilidad es, como dice Toynbee, que los microbios o los insectos tengan su reinado sobre la tierra.

La salvación de la cultura y la civilización nada puede garantizarla. Sólo la convicción, cada vez más fuerte, de que ninguna cuestión puede ser resuelta únicamente con recursos económicos o políticos, sino haciendo fundamentalmente de la sociedad una entidad moral.

El mito ha tomado diversas formas en los tiempos modernos. Uno de funestas consecuencias ha sido el de la superioridad de la raza blanca.

Con el tráfico regular de los pueblos asiáticos y después del descubrimiento de América, cuando el resto de la tierra mostró su faz, desnuda de fantasías y mitos, el europeo tuvo ocasión para cobrar conciencia cabal de sus diferencias, con los demás hombres.

Frente a las razas negras, amarillas, rojas y cobrizas, era blanco, de ojos azules y de blonda cabellera. La cultura europea, que se hacía por entonces ecuménica, la creyó producto exclusivo de la raza blanca. Ya tarde, algunas clamaban por la increíble torpeza de haber dejado divulgarse la técnica moderna, arma blanca, entre gentes irresponsables. Gente tontamente engreída justificó que los europeos, como salvadores de la humanidad, sometieran pueblos, se anexaran territorios y establecieran, por el globo, sólidamente el negocio del coloniaje.

Talentos indiscutibles apoyaron estas pretensiones de superioridad. El Conde Gobineau, Nietzsche y otros muchos hasta llegar a la Alemania de Hitler, sostuvieron el mito de la superioridad de las razas blancas y levantaron el culto de la sangre divina.

Este mito contiene, entre otros errores, una falsa idea del futuro. Supone que los frutos de la civilización y la cultura sólo podrán cosechar los miembros de la raza blanca. Los inventos científicos y mecánicos, las ideas políticas, los movimientos artísticos, en fin, la honda marejada que sacude el espíritu de este siglo, pone y ha puesto a todas las razas del mundo en trance crítico y creador. Nada mejor que esto demuestra que el porvenir está abierto a todos los hombres que pueblan la tierra, y nadie puede pretender estar predestinado para ello por estar encima de los demás. Además, hay tantos grupos blancos que han sido tan inocentes de haber contribuído a la cultura como los negros de la Bechualandia.

Samuel Ramos sostuvo, en un famoso ensayo, que el mexicano sufre de un complejo de inferioridad. Es el pueblo que ha tomado en serio el mito de la superioridad de la raza blanca. La Malinche es un símbolo de los que son la parte pasiva de este mito. En México, la Colonia divulgó, reiteró y sostuvo la superioridad de la raza blanca. Ella nos heredó este complejo de inferioridad. No está lejos el tiempo en que los mexicanos sublimemos este complejo en un sentimiento de responsabilidad ante la vida, como Leopoldo Zea ha dicho en feliz expresión.

Otro mito de los tiempos contemporáneos es el Estado Totalitario. A la maquinaria oficial y burocrática se le atribuyen poderes milagrosos: la clarividencia para saber lo que es mejor para el pueblo, lo que debe creer y lo que debe hacer, lo que debe odiar y destruir. En esta mística del Estado, se supone a los hombres, que no están dentro de su maquinaria, incapaces de gobernarse por sí mismos, de discernir el error, de repudiar lo malo, de descubrir sus propia vocaciones, de opinar en los altos negocios políticos.

La historia se concibe como constituída esencialmente por la vida del Estado y no pocos ilustres investigadores han realizado serios estudios en esta dirección. El futuro pertenece a la política, que ha de fabricarlo y realizarlo por y a través del Estado. El hombre es instrumento del Estado y su siervo, dócil y eficiente. El Estado es como un nuevo dios, a cuyo culto no ha faltado ni el dogma de la infalibilidad, ni la inquisición que destruye las heterodoxias, ni la adoración colectiva ni los altos públicos.

Ligado con los mitos de la superioridad de la raza blanca y del Estado, el culto a los héroes ha venido a fortalecerlos y reforzarlos. Pero, en sí mismo, revela también una mentalidad mítica.

Acaso arranque ya de la concepción griega de lo heroico, de la exaltación épica de los guerreros. Las tiranías helénicas y los nepotismos romanos indudablemente vigorizaron su influencia en esta creencia de que hay hombres sobrehumanamente dotados. La misma Edad Media exaltó las virtudes piadosas de los santos, estimándolos como elegidos, como tocados por la gracia divina.

Carlyle en un famoso ensayo sostuvo, en los tiempos modernos, que ciertas personalidades sobresalientes, llamadas héroes eran los creadores de la historia. Los demás no son sino el rebaño que se aprovecha de los héroes. En línea directa con este mito, se encuentra la creencia de que lo que se llama genio es una cualidad sobrehumana, cuyos orígenes están en el misterio. Los inventos, los descubrimientos, los avances científicos, filosóficos o artísticos sólo son posibles para el genio. Sin el genio, el proceso histórico ha de detenerse y no podrá seguir adelante.

Así se comprende el proceder provinciano de ciertos sabios que al denigrar a las cabezas visibles de un movimiento creen haber desvalorado históricamente una época. No pocos estiman justificado su desprecio al movimiento independiente de México, porque suelen encontrar defectos reprobables en el Padre de la Patria.

No se trata de convalidar la teoría de Hipólito Taine sobre el medio histórico y pretender que las personalidades sobresalientes son un producto neto, casi mecánico, de su tiempo. A esta actitud bien podría llamarla José Ingenieros la reacción filistea, la revancha del hombre mediocre.

La invención, la creación supone capacidades afinadas y grandemente desarrolladas en sus autores. No es la sociedad ni el tiempo lo que, en último término, piensa y estructura una nueva teoría, una nueva hipótesis. Es un hombre el que hace posible el avance de la cultura.

Las cualidades llamadas talento, genio, son una larga paciencia como decía Buffon o un cúmulo de recursos materiales y circunstancias propicias en manos afortunadas. La labor conjunta de los investigadores que en nuestro tiempo se empeñan

en descifrar los enigmas que plantea el trasfondo objetivo de la cultura se lleva adelante sin atenerse a este supuesto de las genialidades. Puede un hombre recorrer de una vez lo que sería tal vez el resultado del trabajo de equipo de los modernos laboratorios. Pero la cultura no detendría su marcha si no aparece el hombre señalado para hacerla seguir adelante. La lógica, los métodos científicos, los procedimientos modernos de investigación abren sus puertas a todos los hombres con deseos sinceros de trabajar.

Este recorrido, a grandes trancos sobre el panorama de la historia universal hace patente que ninguna teoría, ningún partido, ninguna estructura social, por recia que sea, ha logrado que el hombre renuncie a concebir libremente su futuro. Si sólo se han mencionado algunos mitos o construcciones fantásticas, ya en lo social, en lo político o en lo científico, de ningún modo se supone que a ellos se reduzca la función histórica de la fantasía.

Cuando Platón decía a sus discípulos: "Organicemos la República Ideal, sin preocuparnos de si existe en alguna parte o pueda existir alguna vez", afirmaba ya audazmente en las puertas de la cultura occidental el derecho del hombre a los sabios contrabandos del ensueño de que hablaba Morand.

DE PASO POR EL HISTORICISMO Y EXISTENCIALISMO

Eduardo Nicol acaba de publicar un libro[1] que es una especie de historia del historicismo y existencialismo concebida como etapa de una marcha hacia la superación de ambas filosofías mediante una nueva. "*Especie* de historia", por las siguientes razones. Si se toman en cuenta todas las referencias históricas que se encuentran a lo largo del volumen, éste abarca la historia entera de la filosofía occidental, aunque con muy diverso detalle en las distintas edades. Si se toman en cuenta solamente los temas propios de los capítulos, estos temas abarcan la historia de la filosofía desde el siglo XVIII hasta hoy. Pero dentro de este último tramo histórico, los filósofos a quienes Nicol dedica sendos capítulos son únicamente aquellos que representan para él las principales articulaciones del desarrollo de la filosofía historicista y existencialista, más uno del que trata por muy otros motivos: aquéllos son filósofos del siglo XVIII, Leibniz y Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Heidegger; el uno es Ortega y Gasset. Por otra parte, las respectivas exposiciones desenvuelven exclusivamente aquellos filosofemas que interesan a Nicol en vista de la meta de su marcha, con la excepción de la exposición de Ortega, que resulta la más completa de todas en cierto sentido. Pero también resultan desiguales las otras exposiciones. En cuanto a la nueva filosofía con la que piensa superar las historicistas y existencialistas, Nicol reserva para otras obras la presentación cabal. En la obra actual se limita a ir dando *aperçus*, en la "Introducción", en un primer capítulo sobre "Unidad y pluralidad" y al hilo de las exposiciones y, más aún, de las críticas a que las exposiciones transitan constantemente. El libro no es, pues, ni historia, por no haber interesado ésta al autor más que como vía por donde marchar hacia una filosofía propia, ni sistema, por haber juzgado el autor necesario o conveniente atravesar por la historia para llegar al de la propia filosofía. No siendo ni historia ni sistema —dista mucho de no ser nada. Los filosofemas que interesan a Nicol son los más importantes en la actualidad, y tienen una unidad que no se reduce a la de importancia, sino que radica en la de

[1] *Historicismo y existencialismo.* La temporalidad del ser y la razón. El Colegio de México. México, 1950.

tema o problema y de meta. Y las explanaciones y discusiones que de ellos hace Nicol y los *aperçus* que da de su filosofía —su libro entero se distingue por una nada sólita conjugación de densidad de ideas y belleza de estilo. La densidad de ideas es tan sin desmayo a lo largo de las más de 350 nutridas páginas, que realmente admira. La admiración sube de punto cuando se repara en lo numeroso de las ideas que, ya sirvan para explicar las ajenas, ya representen la apreciación hecha de éstas, ya sean más personales, son profundas o certeras. Y la belleza del estilo, lograda de precisión y claridad, tersura y atinados realces ocasionales, elevaría la admiración al colmo, si éste no se debiese más justamente al contenido que a la forma.

En la porción histórica del libro, después de unas primeras referencias al trayecto Grecia-Renacimiento, al comienzo del primer capítulo, y de nuevo al Renacimiento, al comienzo del segundo, éste se ocupa particularmente con Vico, Hume, Bayle y Voltaire, Montesquieu. El tercer capítulo trata de Herder y Kant, Leibniz y, sobre todo, Hegel: tras de resumir lo que puede llamarse, al precio de incurrir en un juego de palabras, la sustancia del sistema hegeliano, examina los temas que pueden cifrarse respectivamente en los términos individualidad y comunidad, historia y salvación, ciencia, ética y política. El capítulo dedicado a Marx parte de una consideración de la dialéctica de Hegel, se centra en torno a los conceptos de individualidad y comunidad de nuevo, pero irradiando desde este centro en varias direcciones —por ejemplo, la influencia de Fichte, las relaciones del hombre con la naturaleza, por un lado, y con la clase social, por otro, relaciones entre el pensamiento y la acción y la ética marxista—, para acabar con un estudio del materialismo de Marx, no sólo en la consabida conexión con el de Feuerbach, sino en una confrontación con lá filosofía inglesa que hay que valorar de nada trillada y de valiente, esto último por la denuncia y condena que hace de *toda suerte* de materialismos. El capítulo sobre Kierkegaard, después de una introducción acerca de las relaciones entre existencialismo y sistematismo, además de interesante en sí necesaria para justificar el proceder del resto del capítulo, tiene por temas los de la verdad, la individualidad y la comunidad, que a través de la refracción kierkegaardiana se presentan como los de la historia y el pecado, la posibilidad y la decisión, concepto, este último, con el que está apretadamente unido el triple tema de la angustia, la nada y la temporalidad. Respondiendo, negativamente en definitiva, a la cuestión de si dentro de la doctrina kierkegaardiana cabe alguna salvación, concluye el capítulo. En el siguiente, el de Nietzsche, destacan: una nueva y sugestiva historia del tema del

héroe en Nietzsche, Kierkegaard, Marx, Hegel, Carlyle, Gobineau, Heidegger y Ortega, quien da origen a un examen del problema de la profecía en historia y de la teoría de las generaciones; la exposición y crítica del vitalismo biológico de Ortega, a que dan origen de nuevo los filosofemas nietzscheanos; y el final del capítulo, una explicación del existencialismo por la personalidad de los existencialistas. Del capítulo de Bergson los grandes temas son los de la razón, la novedad y la posibilidad, los dualismos de ciencia y metafísica o razón e intuición y materia y vida o espacio y duración, y la continuidad y la discontinuidad, con un examen relativamente largo de la crítica bergsoniana de los argumentos de Zenón que discrepa de ella en puntos importantes. Los grandes temas del capítulo de Dilthey: relación con Kant y Hegel, naturaleza e historia, temporalidad y conocimiento, individualidad y comunidad, relativismo del historicismo. Ortega es el único autor a quien Nicol aplica el "método historicista" de seguir y trazar la evolución cronológico-doctrinal de la obra toda y de las influencias sobre ella. La consecuencia es que el capítulo correspondiente no se articule por temas, como los anteriores, sino por las etapas en que divide Nicol dicha evolución. También es diferente de los demás el último. "Por la marcha que ha tomado este capítulo habrá podido colegir el lector que no se trata en él de explicar la filosofía de Heidegger" (p. 341). A continuación de estas palabras, algo más de una página de justificación, que concluye: "Así resulta que, en el momento de abordar directamente la filosofía de Heidegger, ésta ha quedado ya explicada" (p. 343). Las numerosas referencias expositivas y críticas a Heidegger diseminadas a lo largo del volumen, harían superflua una exposición "temática" y una crítica "sistemática" de Heidegger. En todo caso, el capítulo final contiene sólo una descripción de la situación contemporánea que permite comprender a Heidegger como expresión de ella y una explanación del tema de la nada, pero ambas, descripción y explanación, detalladas y valiosas, la segunda especialmente por lo que bien se puede llamar la fenomenología de la nada que desarrolla.[2]

Hegel es el clásico de Nicol. Hay como un recurrir a él en busca de una autoridad incontrastable con la que hacer frente a los filósofos posteriores, en especial a los más recientes. No es precisamente un

2 A mí, al menos, la página 342 y siguiente no me convencen, antes me hacen pensar en la posibilidad de que el motivo del proceder de Nicol con Heidegger sea un escrúpulo de conciencia profesional: el no haber podido manejar oportunamente el texto de la obra maestra de Heidegger ni siquiera en traducción. En corroboración de esta posibilidad me parece significativo el hecho de que el único tema heideggeriano explanado en el capítulo sea el de la nada, la explanación del cual pudo apoyarse en el texto de *¿Qué es metafísica?*

desacierto. Con todo y las reservas o las discrepancias de Nicol ante Marx, Nietzsche y Bergson, la apreciación que éstos le merecen resulta más calurosa que la obtenida en definitiva por Dilthey y Heidegger, fría a pesar de cuanto Nicol reconoce que se les debe, sin excluirse a sí mismo de los deudores. De franca anti-patía es su actitud frente a Kierkegaard. Pero el peor papel en el reparto le toca a Ortega. En esta nota no caben referencias a las interpretaciones y críticas que de las filosofías ajenas hace Nicol, ni puedo por tanto puntualizar mi acuerdo o desacuerdo con ellas, pero creo deber hacer una excepción con las relativas a Ortega, ciñéndome a lo que estimo esencial e indispensable por mi parte. Nicol repite en sustancia las ya viejas críticas, en suma de falta de sistema y método y de originalidad, con expresiones que culminan en la de sofista. Para justificarlas llevó a cabo la labor de seguir y trazar la evolución de la obra de Ortega y de las influencias sobre ella. Ahora bien, no es que "fuera legítimo y conveniente analizar y criticar la obra de Dilthey o la de Heidegger... pero no la obra de Ortega" (p. 309); ni siquiera es que yo no esté conforme con las grandes líneas y muchos detalles de la interpretación de Nicol;[3] es que a mí me parecen la evolución y la filosofía de Ortega perfectamente equiparables a otras evoluciones y filosofías —de las incluídas en el libro de Nicol, sin excluir la de este mismo. "La inconsistencia interna no depende ni de la evolución ni de la forma: depende de la actitud que tome el pensador consigo mismo, con sus pensamientos y problemas y frente a los demás". (p. 331) Pero ¿cómo juzgar de una actitud semejante? ¿No deberá prevalecer sobre cualquier otra fuente de conocimiento menos objetiva la obra misma, mientras no sea ésta precisamente la que nos obligue a usar de otros recursos? Pues, yo no encuentro en la obra de Kierkegaard más sistematismo que en la de Ortega; ni en la de Nietszche muchos menos períodos evolutivos ni contrastes mucho menores entre ellos; ni en la de Dilthey precisamente menos escritos empezados y no acabados, en todos sentidos; ni en este libro de Nicol más que *aperçus* cuya consistencia no es mayor que la de los mayores filósofos. Lo que pasa es que Nicol no aplica a Ortega los mismos patrones de medida que a los demás —y, sin duda, a sí mismo. No estudia la evolución de ninguno de sus restantes filósofos. Todo lo contrario. Se concentra en muy pocas obras de cada uno; en más de un caso, prácticamente en una sola. No se dedica a buscar hasta las contradicciones que podría encontrar en ellos. No les niega la origi-

3 El lector a quien interese el asunto puede ver en esta misma revista, número 5 de 1946, un artículo sobre "La profecía en Ortega", y en él la exposición que hace de la evolución de Ortega, y apreciar por sí mismo hasta qué punto vine por anticipado a coincidir con Nicol, que no parece conocer el artículo.

nalidad por empréstitos cuyo monto no computa comparativamente con los de Ortega. Mas por nada de todo ello dejan de parecerle filósofos, para parecerle sólo sofistas, aquellos otros ni él mismo. ¿Por qué Ortega?... En más de un pasaje insinúa Nicol la incompetencia filosófica de los devotos de Ortega y el final del capítulo sobre éste lo inicia refiriéndose a las "reiteradas frustraciones que producen los escritos de Ortega a quien acude a ellos con ánimo de estudio". (p. 330) Pero no deja de haber quienes han acudido a los escritos de Ortega con ánimo de estudio y no se han sentido precisamente frustrados, sin que parezcan ser menos competentes en filosofía que Nicol. No me aludo, ni a ningún otro discípulo de Ortega, porque no se objete esta relación. Cito a un García Bacca[4] y aduzco el hecho de que hasta algunos de los jesuítas que han dedicado libros o artículos a Ortega han tenido —porque no parece que lo hagan sin ninguna fuerza— que venir a reconocer por su parte el creciente reconocimiento internacional de Ortega como filósofo, aunque sea sólo como "filósofo culturalista". Todo esto quiere decir para mí que las críticas repetidas por Nicol no se fundan más en *razones "objetivas"* en éste que en sus antecesores, sino en análogos *motivos "subjetivos"* que en éstos en su continuador. Este mismo los indica al mentar las razones anecdóticas, circunscritas a la situación de nuestro medio, únicas con que, piensa, "puede justificarse la inclusión de Ortega en un examen general del historicismo". (p. 309) Tales motivos parecen haberle hecho olvidar a Nicol frente a Ortega esta estupenda sentencia que pudiera instituirse en lema de toda crítica filosófica: "Menguada es... la sabiduría del que sólo busca la polémica con la doctrina discrepante, y no trata de percibir, por debajo de la discrepancia, el íntimo sentido de bondad que hay en toda filosofía auténtica". (p. 133 y s.).[5]

Entre la porción histórica de su libro y la constituída por los *aperçus* de su propia filosofía vienen a ser un tránsito y nexo las relaciones históricas en que Nicol pone a sus filósofos entre sí y consigo mismo. "El problema central de la ontología es el divorcio tradicional del ser y el tiempo... La ontología... se quedó con el ser, y proscribió el tiempo... porque... fué la razón misma la que se incapacitó para captar la temporalidad del ser, o el ser en tanto que temporal. Fué ella la que moduló el ser, en vez de que el ser modulara la razón. A su

---

4 Me refiero al esplendente estudio sobre Ortega incluído en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Volumen II. Caracas. 1947. págs. 45-186.

5 En el capítulo sobre Ortega hay esta frase: "el gran desacierto en la valoración de Dilthey por Ortega no consiste en la flaqueza excesivamente humana de haberle restado méritos". (P. 310) Es lástima que Nicol parezca también no haberla tenido bien presente en el capítulo.

vez; esta peculiar razón, que es la de Parménides, quedó recíprocamente tan consagrada en su forma por la forma misma del ser que ella ideó, que ya en el futuro se vino creyendo que la razón era tan constitutivamente, tan inalterablemente esquemática y homogénea como el ser mismo" (p. 30). "Como la razón sola no vió jamás el cambio, sino la identidad, dictó las condiciones del ser y lo hizo inmóvil y temporal; desechó la presencia inmediata del ser, o sea su apariencia constante, ineludible; hizo del ser en sí. . . algo oculto, y se obligó a dar un rodeo tremendo para. . . justificar con la noción arbitraria del ser substancial, idéntico, invisible y ausente, el ser cambiante cuya realidad no requiere justificaciones, porque las ofrece ya su sola presencia inmediata" (p. 37). Estas afirmaciones implican la de lo erróneo de los grandes filosofemas tradicionales: la razón —entendida como la de Parménides— "modula" el ser como un ser intemporal y trascendente a lo fenoménico con su temporalidad; y correlativamente postulan una concepción del ser como idéntico con lo fenoménico en su temporalidad y una concepción de la razón como una razón "modulada" por tal ser y por lo mismo capaz de aprehenderlo. En Hegel se encuentran ya ambas concepciones, unificadas en la de la sustancia universal como razón dialéctica que "no está escondida. . . detrás de un accidente que estuviera sometido a la temporalidad", sino que "es *el ser temporal mismo*" (p. 103). Ahora bien, esta concepción implica oponer al monismo de la tradición eleática un pluralismo que no es en último término sino el de la "alteridad" de cada individualidad relativamente a las otras individualidades o a la comunidad y el de cada individualidad relativamente a sí misma o en el seno de su propia "mismidad". Por ello pudieron salir de Hegel a la vez Kierkegaard y Marx. "Aunque no en plan ontológico, el existencialismo de Kierkegaard, salido de Hegel por reacción contra él, hubo de revelar. . . muchos aspectos. . . de la oposición dialéctica que hay en el hombre, en tanto que mismidad. Marx, en otra dirección, pero partiendo también de Hegel, desarrolló el aspecto dialéctico de la alteridad" (p. 127). Por ello, a su vez, "en estos dos autores deben situarse los inicios de las direcciones que habrá de tomar en el futuro el pensamiento que proviene de la filosofía hegeliana de la temporalidad del ser: historicismo y existencialismo" (*Ib.*). Más adelante, Nietzsche y Bergson desarrollan sendas filosofías de la vida, que son irracionalistas, aunque en ellas estén los orígenes del concepto de "razón vital": insisten en la temporalidad del ser, pero recaen en la impotencia de la razón para aprehender el ser temporal, y no conciben éste como específicamente espiritual o histórico. Pero por la misma época brega Dilthey con una "razón histórica" capaz de aprehender la

temporalidad, aunque sólo la de la historia y no la del ser mismo. Finalmente, Heidegger labra una ontología del ser temporal de la existencia humana, que analiza la historicidad de ésta, pero no sistematiza el curso de la historia, radicalmente por concebir la individualidad de la existencia humana como ahistórica en definitiva. "El historicismo de Dilthey prescinde del carácter ontológico del ser histórico; el existencialismo de Heidegger prescinde de la dimensión histórica general de la existencia. Había que extremar todavía más el concepto de historicidad de lo humano para que abarcara incluso a la individualidad del ser" (p. 300 y *passim*). "Por inferencia, de la filosofía de Bergson se desprende un resultado negativo: no es posible un conocimiento racional del mundo histórico. La crítica de la razón vital aproximó de nuevo el ser al tiempo, a la vez que divorciaba del tiempo a la razón. Con Dilthey este divorcio se resuelve en una conciliación. La crítica de la razón histórica hace posible una ciencia de este mundo de realidades humanas espirituales que se llama historia. Es el ser, el término que ahora queda excluído. El pensamiento habrá de tardar todavía un poco más para efectuar la síntesis decisiva de la razón, el ser y el tiempo" (p. 276). La última frase de cada una de las dos citas anteriores alude, en la forma impersonal que el convencionalismo de la modestia impone corrientemente a los autores, a la filosofía del propio Nicol, el cual dice de su libro: "la función del *logos* en general, en relación con el ser y la temporalidad, es su tema central" (p. 22). Repárese en el subtítulo: la temporalidad del ser y la razón. A cada una de las mencionadas filosofías posteriores a la de Hegel le faltan algunos de estos filosofares y filosofemas: la ontología, una razón capaz de aprehender el ser temporal, la específica historicidad de este ser, un sistema de la historia, la historicidad de la individualidad.[6] A todas aquellas filosofías hay que oponer, pues, una filosofía que sea un sistema de todos estos

6 Al sistema de la historia de la filosofía historicista y existencialista desde Hegel hasta hoy resumido en lo anterior tendría que oponerle, en el conjunto y en los detalles, buen número de divergencias, mayores y menores, si no fuese por la ya apuntada falta de cabida de esta nota para ellas. Pero pondré aunque sólo sea un par de ejemplos. Es cierto que en Heidegger no hay una filosofía de la historia a la manera de Hegel, ni la tesis de la historicidad de la individualidad a la letra de Nicol (*v. infra* en el texto), pero es que incumbencia de la *ontología* del hombre es sólo la tesis de la historicidad de la individualidad a la letra de Heidegger y la filosofía de la "historia mundial", que se encuentra en *El ser y el tiempo*, § 75, pero a la que no se encuentra referencia alguna en Nicol. Una filosofía de la historia en el sentido corriente, aunque no tan detallada ni por ello tan vasta como la de Hegel, se encuentra reiterada en los más de los opúsculos publicados por Heidegger después de *El ser y el tiempo*. En Dilthey encuentra Nicol "la previa renuncia a un análisis ontológico que discrimine entre el tipo de ser de lo físico y el de lo humano como tal" (p. 283 s.), pero media docena de páginas después dice Nicol también: "La incomensurabilidad de lo espiritual con todo el orden de la naturaleza se funda para Dilthey... en el hecho de que lo material presenta los caracteres de 'articulación y divisibilidad espacial', así como una 'necesidad

filosofares y filosofemas. Esta filosofía parece ser la de Hegel. "Hegel... consigue... reunir en armonía estos términos... la razón, el ser y el tiempo. En su concepción metafísica de la historia encuentra su fundamento, además, la relación entre individualidad y comunidad... el problema de esta relación... es un problema ontológico. Y Hegel ha sido el primero, acaso el único, que lo haya planteado y resuelto en su integridad" (p. 91). Pero Nicol prefiere, como todo filósofo, su filosofía. En todo caso, a los mentados filosofares y filosofemas se refieren los *aperçus* que constituyen la porción doctrinal de su libro.

Este sienta expresa y repetidamente las tesis de la fenomenicidad y temporalidad y de la específica historicidad del ser, es decir, concibe éste como Hegel, como el devenir de los fenómenos mismos y en particular del hombre. Pero entretejidas con estas tesis o concepciones se encuentran otras, sobre la aprehensibilidad de tal ser por la razón, que no me atrevo a conjeturar cómo estén sistematizadas —¿dialécticamente?— en la ontología que tenga en mente el autor. "La comprensión cabal del ser la tuviéramos tan sólo si fuésemos capaces de *hacerlo*... de sacar un ente de la pura nada... Pero, así como no fuimos dotados con la capacidad de efectuar una creación... absoluta, tampoco nos alcanza... en entendimiento para comprenderla... por tanto... el problema del ser no tiene solución" (p. 13). "El conocer surge del ser y va siempre hacia el ser. No cabe duda de que el conocimiento explica el ser, porque es precisamente una de las formas constitutivas de este ser —del nuestro" (p. 15) y además "el hombre se obra a sí mismo en su acción cognoscitiva" (p. 16). "La exigencia previa de racionalidad hace que el ser desaparezca de la vista. Sin embargo, es la vista... la que nos revela el ser. *El ser está a la vista*" (p. 34). "Lo único permanente en el cambio es la forma inherente al cambio mismo. Para que el cambio sea racional, no es necesario partir de un ser inmóvil, y tratar luego de conciliar con él la mutabilidad de todo lo que percibimos. El ser es pensable como devenir, mientras este devenir presente una forma constante" (p. 36). "Los límites temporales y espaciales del ser y de la razón... no nos impiden la captación del ser en su presencia inmediata: nos la imponen" (p. 50). "La razón opera tan

mecánica'... el carácter distintivo de lo humano, por el contrario, es la temporalidad". (P. 289). Es cierto que es el propio Dilthey quien dice "no podemos captar el ser de esta vida" (cit. p. 292), pero ¿no se tratará de una superstición de las palabras "ser", "ontología", "óntico"? No se dejaría de hacer ontología por no emplearlas, ni siquiera por rechazarlas expresamente; ni se haría ontología por emplearlas, aunque sea a todo pasto. En el libro de Nicol hay por lo menos una omisión total sorprendente, la de Scheler, que no figura en el "Indice de nombres", como que ni se le alude una sola vez en todo el libro. En Scheler se encuentran quizá más tesis con las que podría estar de acuerdo Nicol, o más susceptibles de la simpatía de éste, que en ninguno de sus filósofos, puede, incluso, que sin excepción de Hegel.

efectivamente en esas zonas que se llaman inconceptuables, como en las otras que se consideran reducibles al concepto lógico tradicional. Fuera del logos no hay nada. Y es necesario que aceptemos de una vez la unidad y universalidad del logos, para que nos entendamos al decir que toda realidad de la que pueda hablarse es racional, aunque no se acomode a los principios formales de la lógica. Y hablar, podemos hablar de todo. Incluso de la Nada" (p. 239). "El ser está a la vista. No hay nada oculto por debajo de la apariencia. El noumeno está en el fenómeno mismo. Que el ser es tiempo significa que siempre nos la habemos ya con él" (p. 341). "El ser y la nada son los dos absolutos ontológicos a que aspira llegar Heidegger. Su propósito original... es hallar *una respuesta a 'la pregunta que interroga por el ser'*. Dudamos con fundamento que semejante respuesta *se encuentre a nuestro alcance.* El ser ya no está detrás del fenómeno; el ser quiere decir ser de un ente... y por esto *puede ser investigado fenomenológicamente*" (p. 353. Los subrayados son del autor de esta nota). "De la imposibilidad de hallar una respuesta adecuada a la pregunta que interroga por el ser en cuanto tal, da testimonio no sólo el hecho de que Heidegger, que la formuló tan rigurosamente, no la haya respondido todavía, sino además el hecho de que, inevitablemente, el problema del ser lo aboque al problema de nada. Pero, en *¿Qué es Metafísica?,* donde piensa resolver este otro problema, puede observarse que de la nada no se da cuenta o razón onto-*lógicamente.* No hay *teoría* o *logos* de la nada... Entonces, si el conocimiento del ser depende a su vez del de la nada, del ser no cabe tampoco ningún conocimiento racional... Podemos hablar del ente, y saber de él cuanto se quiera; pero en *qué consista ser,* esto no lo sabremos nunca" (p. 354). Pero si, por fin, la razón no puede aprehender el ser, aunque esté a la vista y hablemos de él, parece que incluso al sistema de Nicol le haya de faltar, si no también la ontología, por lo menos la razón capaz de aprehender el ser temporal, tras del cual no hay otro. Por mi parte me explicaría los pasajes anteriores como caso de "pensar circunstancial"; esto es, de un pensar que, en distintas circunstancias, aquí contextos, no piensa en lo mismo, aunque se exprese en los mismos términos. Pero quizá Nicol no acepte el concepto de "pensar circunstancial", arbitrado para explicar las contradicciones achacadas a Ortega.

Como quiera que sea del ser y la razón, de ésta misma afirma Nicol tan enérgicamente su unidad y universalidad como su historicidad, debidas a su naturaleza simbólica o expresiva. "Hay una sola razón, que es la humana; no hay una razón específica de la ciencia natural, y otra razón para la ciencia del espíritu... la razón es la misma sea cual sea

el objeto de que se ocupe y el método que emplee" (p. 287). "Lo que le da sentido al principio de identidad es... el carácter simbólico de todo conocimiento humano, y esa tendencia inherente a la simbolización misma a identificar la realidad, mediante la fijeza unívoca del símbolo. La mente aspira a la univocidad, la requiere para el uso dialógico del símbolo, y a la vez no puede verla jamás cumplida, por causa de la temporalidad de la función simbólica, y la consiguiente historicidad de todo símbolo" (p. 121). A pesar de la enérgica afirmación de la unidad de la razón, Nicol es lo bastante razonable para no negar del todo por lo menos cierta dualidad de ella. "Para Descartes, la razón es una, igual en todos, y siempre la misma... Y bien es cierto que la razón es siempre una, y siempre funciona igual en todos; pero no siempre funciona a la manera que Descartes pensaba. La razón cartesiana es una razón geométrica... Pero no sólo hay geometría, en el espíritu humano, sino también *finesse,* como nos enseña Pascal... no sólo el corazón tiene también sus razones, sino que la misma razón racional procede unas veces geométricamente, y otras procede con sutileza. Después de Pascal, a pesar de cuanto él dijo, y hasta en el siglo XX, muchos filósofos se han obstinado en seguir considerando a la razón geométrica como la única. Bergson se incluye entre ellos. Pero es que Bergson desconoció la importante renovación que a este respecto introduce la razón histórica de Dilthey" (p. 243 y s.). De todos estos rasgos de la razón se halla la razón de ser en el ser del hombre. "Las nociones empíricas y las categorías trascendentales del conocimiento son históricas, y su elaboración y su evolución están condicionadas por las categorías ónticas del ser humano" (p. 46, nota). "La razón pura o científica *es la razón histórica,* la misma que produce matemáticas o poesía, jurisprudencia y novela, lógica y psicología. La variedad de sus creaciones y de sus modos históricos no *excluye,* sino que *explica* su unidad fundamental. Y esta unidad, a su vez, se explica porque la razón —el verbo, el *logos,* la palabra— es un constitutivo del ser del hombre. Ni el hombre se puede comprender sin la razón, ni la razón se puede comprender sin el hombre. La razón funciona siempre, y siempre de una manera fundamentalmente igual. También el hombre, como ser funcional o temporal, funciona siempre del mismo modo. Y es histórico, no porque cambien con el tiempo todos los productos de su actividad, sino porque cambia *él mismo,* cambia su ser" (p. 288). Esta tesis de que la razón funciona siempre de una manera fundamentalmente igual porque el hombre siempre *funciona del mismo modo porque cambia su ser mismo,* plantea un problema que parece grave. Nicol declara que posee la solución en la doctrina en que más insiste a lo largo de su libro, la

doctrina de que la individualidad humana no es nada naturalmente dado y fijo, sino algo históricamente adquirido con grandes variaciones y variedades o variantes en función de la relación con la comunidad. "No hay que pensar que las motivaciones que inducen al hombre a expresar *lógicamente* la realidad sean distintas de las que lo inducen a ocuparse de ella prelógicamente. El *logos* es unitario justamente por esta motivación radical que centraliza y unifica todas sus manifestaciones históricas y existenciales. El entendimiento no es una estructura formal. La teoría del entendimiento ha de revelarnos más bien qué es el entender, y qué entender es fundamentalmente *entenderse.* Es decir, que no nos preocupa tanto entender la cosa por sí misma, sea ella la que fuere, cuanto entendernos con el otro, tomando a la cosa como referencia" (p. 367). "La realidad humana del conocimiento no se agota en el análisis de la conciencia, ni siquiera en el análisis del sujeto entero, considerado aisladamente. . . Este análisis, además, no puede ser puramente actual, sino que debe ser histórico. Las formas históricas del conocimiento. . . son. . . formas de comunicación o de comunidad, expresivas de la mutación histórica que se efectúa en el hombre cuando se altera esa manera suya de ser que es el hablar. Ya se ha dicho que la individualidad del hombre no es inalterable, ni está constituída definitivamente, de una vez por todas; y la palabra es función del grado y el modo de la individualidad. El examen de su evolución histórica debe revelarnos la relación dialéctica del individuo con la comunidad. Sin teoría de la comunidad no hay teoría del conocimiento. Las inalterables motivaciones existenciales del conocimiento, erigidas a la dignidad de caracteres constitutivos del ser del hombre, nos pondrán en camino de dar una respuesta adecuada, no a la pregunta que interroga por el ser, sino a la más decisiva pregunta que nos hacemos sobre por qué llega a importarnos el ser" (p. 368 y s.). Estas últimas palabras aluden a la "última palabra" de la filosofía de Nicol, tal como se presenta en el libro objeto de esta nota. Historicismo y existencialismo han traído cada uno su mal. El existencialismo, el individualismo extremo del solitario absoluto, cuya existencia no puede tener sentido alguno, porque la existencia sólo en cuanto inserta en la comunidad puede tener algún sentido. "El sentido de la vida. . . se encuentra en la conexión que el agente singular. . . mantiene con la comunidad. . . Por sí solo, aislado, suelto, sin amarres, sin misión, el individuo no tiene sentido histórico, aunque su sentido ontológico haya quedado bien afirmado" (p. 110 y s.). Pero el historicismo ha traído el relativismo que aniquila incluso todo sentido que pueda tener la existencia inserta en la comunidad. "La relatividad de todo lo histórico sumerge. . . también. . .

a lo que se produce aquí y ahora por obra nuestra. ¿Qué sentido tiene entonces esta obra, cualquier obra posible?" (p. 338). Mas he aquí los remedios. "Al hombre no le interesa el ser para hablar *de él,* y comprenderlo, sino para hablar *con los demás,* y entenderse con ellos" (p. 366). "La soledad se cura con palabras, que son la normalidad del hombre. La vida auténtica es una vida *lógica,* una vida de comunicación o comunión verbal" (p. 369). "Hay algo que no es histórico, y es la estructura del ser histórico, por la cual se explica la historia misma. Este absoluto es el principio de todas las relatividades" (p. 307). Por desgracia para mí, no logro precisarme bien cuál sea esta estructura ahistórica del ser histórico. *"El ser del hombre tiene historia.* Y el hilo conductor de esta historia del ser es el concepto de individualidad... en conexión indisoluble con el concepto de comunidad" (p. 20). Una declaración como ésta haría pensar que el principio de todas las relatividades fuese la estructura individualidad-comunidad. Y esta estructura fuera el remedio único de los dos males. Pero la estructura ahistórica del ser histórico no puede ser la estructura individuo-comunidad, puesto que esta estructura es histórica, como tan reiterada y enérgicamente afirma Nicol. "Los conceptos de individualidad y comunidad no son conceptos estáticos, definibles de una vez por todas, aplicables indiferentemente a distintas situaciones. Son conceptos que se definen recíprocamente, pero cuya reciprocidad se modifica con el tiempo" (p. 301 y *passim.*). No siendo, pues, esto, tampoco acierto a encontrar más que indicaciones como estas: "Las categorías son obra del hombre, y no la forma dada, y por ello única e inalterable de su entendimiento. Lo originario es *la forma* de un ser que ha *de funcionar categorialmente"* (p. 15). "El único punto absoluto de referencia de todas estas relatividades es siempre *la* inalterable *mecánica del productor de la historia"* (p. 81). "El ente... *no* siempre es *lo mismo cualitativamente* (aunque sea lo mismo siempre estructuralmente" (p. 298). "Esta estructura, uno de cuyos rasgos es *la racionalidad"* (p. 307)... (Los subrayados de las cuatro citas anteriores son del autor de esta nota). Pero ni siquiera bastaría precisarse bien qué estructura sea aquel principio. Habría que explicarse cómo una estructura inmutable, cualquiera que sea, del ser mudable, no sería de nuevo un verdadero ser substancial al seudo-ser mudable. En todo caso, que hay aquí una cuestión peliagudísima acabarían de mostrarlo proposición como las siguientes aún. *"Lo que no cambia* en la historia, su verdadero principio, es *la estructura del ser que produce el cambio histórico"* (p. 81). "El hilo conductor para reseguir... esta continuidad de lo histórico... ya vimos que podía ser la evolución de la individualidad *óntica* del hombre. Cabe añadir ahora

que *la estructura de este ser temporal* es *la misma* en distintas épocas históricas" (p. 307). "¿No es un poco absurdo el espectáculo de una humanidad que, *sin modificar su propia constitución,* nunca llega a acomodarse en ninguna forma de vida...? Pero no hay absurdo ninguno en el espectáculo externo del *cambio histórico* para el que descubre en su fondo *el otro cambio que lo motiva*: la evolución del hombre mismo... El cambio histórico se produce porque *cambia* justamente *el ser histórico.* Mejor dicho: la historia misma no es en definitiva sino la *historia* del *ser*" (p. 301 s.). (Los subrayados de las tres citas anteriores vuelven a ser del autor de esta nota).

Nicol sabe que soy, más bien que historicista, personalista, en el sentido de la sentencia "qué clase de filosofía se profesa, depende de qué clase de hombre se es". Nicol pensaría, pues, que no le trataba como él desea, sin duda, o, en todo caso, estimo que merece, a saber, como a cualquier otro filósofo, si no hiciese depender la clase de filosofía que profesa de la clase de hombre que es, a mi leal saber y entender. En el pasional aparte final de su libro, él mismo se pinta, si no me engaño, así: "La soledad... es una anormalidad de lo humano como tal, y nadie puede saberlo mejor que quien ha tenido o tiene que vivirla, por imposición del oficio filosófico, por la combinación adversa de las circunstancias, por radical vocación asentada en el carácter, o por los tres motivos juntos" (p. 369). Pero *la individualidad histórica y la soledad existencial u óntica no es la individuación existenciaria y la finitud ontológica;* y tanto las simpatías y antipatías de Nicol —como por ejemplo supernamente significativo la antipatía por Kierkegaard—, cuanto su fundamental doctrina de la individualidad y la comunidad —con sus tesis de que "el hecho de la *diferenciación* caracterológica no es lo determinante de la individualidad ontológica, sino el hecho de la vinculación" (p. 289) y de que "la individualidad no es un carácter —psicológico u ontológico— originario y constitutivo del ser humano en tanto que humano, sino un carácter histórico, por el cual este ser es determinable en cada caso como tal ser" (p. 300) y con su crítica de la individualidad del *Dasein* —todo ello me hace la impresión de una falta de la intuición íntima de aquella *individuación* y de su valor y una consiguiente confusión conceptual de ella con aquella *individualidad* y menosprecio de su valor.

Quizá algún lector piense que Nicol podría pedir que no se juzgase su filosofía por los meros *aperçus* que da de ella, pero Nicol se ha adelantado a pedir expresamente lo contrario: que no le pase a *Historicismo y existencialismo* lo que a su libro anterior, *La idea del hombre,*

que "espera todavía —con paciencia— que surja una crítica, favorable o adversa, al desarrollo teórico que vino a proponer" (p. 21). Lo que ningún lector debe pensar es que de la crítica hecha en esta nota pueda inferirse otra cosa sino que la filosofía de Nicol no da menor pie a la crítica que las de los mayores filósofos, y como la grandeza de las filosofías quizá se reduzca a la de dar pie a grandes críticas. . .

José GAOS.

Presencia del Pasado

EXPLORACIONES ARQUEOLOGICAS EN LAS CABECERAS DEL PUKCHA (PERU)

Por *Julio ESPEJO NUÑEZ*

Introducción

A FINES de 1941, cumpliendo una de las múltiples actividades científicas del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo de Antropología,[1] dirigidos por el eminente sabio Dr. Julio C. Tello, inspeccioné y exploré gran parte de las cabeceras del Pukcha, tributario del Alto Marañón, principalmente en la jurisdicción de los actuales distritos de Chavín, San Marcos y Huantar, Provincia de Huari, Departamento de Ancash, República del Perú.

Expongo algunos capítulos del informe final elaborado como resultado de la expedición arqueológica realizada en colaboración de los señores Martín Flores García y Marino González Moreno, naturales de Chavín y conocedores de la región, a quienes expreso mi gratitud.

I.—*Consideraciones geográficas*

EL extenso valle que forma el río Marañón constituye una unidad geográfica homogénea e importante. El río de este nombre atraviesa por seis Departamentos: Huánuco, Ancash, La Libertad, Cajamarca, Amazonas y Loreto. Nace en las inmediaciones del Macizo de Pasco, corre de Sur a Norte hasta el Pongo de Manseriche, de donde se orienta al Este para ingresar al Amazonas. En su largo recorrido recibe las aguas de varios tributarios, siendo uno de los principales el Pukcha.

---

1 Hoy "Museo Nacional de Antropología y Arqueología".

A continuación describo las condiciones geográficas del Alto Marañón, en la zona del río Pukcha, por ser ésta la región explorada, materia del presente informe. Este río nace del nevado de Tuko, en su trayecto recibe pequeños afluentes, tales como el Chalwa Yako, Yuraj Yako, Anyanga, Wacheksa y otros, para luego desembocar al Marañón. Es de mayor longitud y caudal que el Yanamayo, cuyas aguas brotan del Huascarán.

El río Pukcha forma un estrecho valle, casi paralelo al Callejón de Huaylas, entre ambos se levanta majestuosa la Cordillera Blanca. El paisaje andino y las bellezas naturales se perfilan en las cumbres nevadas, de clima frígido, en las quebradas profundas, de clima cálido y en las vertientes y mesetas fértiles, cultivadas principalmente de alfalfa *(Medicago sativa)*, por ejemplo la Granja de Uchupata.

El Pukcha es de curso irregular, muy tortuoso y ensordecedor por los frecuentes saltos y caídas que produce a través de su estrecho cauce. Sin embargo, el horizonte estrecho que ofrece el Callejón del Pukcha se halla compensado por los recursos naturales que atesora la región, tanto por su riqueza minera como por su agricultura, si a esto se agrega la importancia arqueológica de la zona, muy pronto el Callejón del Pukcha rehabilitará el sitio preferencial que tuvo en la antigüedad. En el campo de la arqueología peruana, gracias al esfuerzo nacionalista del sabio Julio C. Tello, la Hoya del Pukcha ocupa lugar privilegiado, pues, en la cuenca de dicho río se hallan los testimonios inobjetables de la Cultura Chavín.

El explorador que trata de ubicar los vestigios arqueológicos de una determinada zona, observa los fenómenos que le brinda el libro abierto de la Naturaleza: así en los contrafuertes de ambos lados del Pukcha existen manifestaciones de explotación minera, tales como las de Antamina, Purichinchay, Jacabamba, Rurec y otros; la parte oriental del Valle es rico en yacimientos de cobre y plomo; la occidental o mejor el flanco de la Cordillera Blanca, es rico en vetas de plata, plomo y molibdeno.

El Valle del Pukcha produce principalmente: alfalfa *(Medicago sativa)*, maíz *(Zea mays)*, trigo *(Triticum sativum)*, papa *(Solanum andigenum)* y variadas frutas, son de excelente calidad las chirimoyas *(Anona cherimotia)* y naranjas *(Citrus sinensis)* de la Hacienda de Uran Chacra y otras.

Los enhiestos picachos que se destacan a uno y otro lado del Valle ofrecen caracteres singulares: los contrafuertes de la Cordillera Nevada carecen de vegetación, casi siempre se hallan cubiertos de gruesas capas de nieve; a medida que se desciende al piso inferior se advierte una densa vegetación, las pequeñas mesetas y falda de los cerros están cubiertas fundamentalmente de ichu *(Stipa ichu)* y quishuar *(Buddleia longifolia)*.

En suma, la topografía del terreno es muy accidentada. El clima muy variado. Hidrográficamente pertenece a la Hoya del Marañón. Arqueológicamente se halla ubicado en el área del Norte Andino.

II.—*Referencias históricas*

Los datos inconexos que aportan los cronistas de los siglos XVI y XVII, el estudio de las tradiciones y leyendas, y sobre todo el resultado de las exploraciones y excavaciones arqueológicas revelan claramente la importancia de los Andes del Marañón. Las antiguas naciones de esta parte del territorio andino mantenían estrecho contacto por la especial configuración geográfica que ofrece la Hoya del Marañón. Estas naciones son las siguientes: *Wanuku,* en las nacientes del Marañón; *Pinko,* en la Hoya del Pukcha; *Konchuko,* en las cuencas del Siguas y Yanamayo; *Wakrachuko,* en la falda oriental del Marañón; *Kaxamarka* y *Wamachuko,* en la cuenca del Crisnejas; *Wankapampa* y *Wambo,* en las cuencas del Huancabamba y Chotano; *Chachapoya,* en el río Uttubamba; y *Chirino,* en las cuencas de los ríos Chinchipe y Tabacones. (Garcilaso, 1609; Markham, 1871; Tello, 1942).

En consecuencia, la región explorada en 1941 formaba parte del territorio de la antigua *Nación Pinko,* cuyos límites se determinan así: al Norte la Nación Konchuko, al Sur la Nación Wanuko, al Este la Nación Wakrachuko y al Oeste la Cordillera Blanca.

De otro lado, es de dominio general que el Imperio de los Inkas estaba formado por cuatro grandes Suyos o regiones naturales, por cuya razón se llama también Imperio del Tawantin Suyo. De estas cuatro regiones, la más importante, por la fertilidad de su tierra, por sus extensos pastales para la cría de

alpaca, por sus minas de plata, oro y cobre y por su densa población, era la del Chinchay Suyo.

El cronista indio Waman Poma, en su notable obra "Nueva Coronica y Buen Gobierno", ofrece nuevas revelaciones acerca de la región del Chinchay Suyo, cuando afirma que esta zona no era meramente una Provincia Inkaica, sino un Gran Imperio gobernado durante muchos siglos por la dinastía de los *Yaro Willka* y que posteriormente fué incorporado al Tawantin Suyo, por el Inka Pachakutek y Tupak Inka Yupanki. Estas referencias vislumbran la posibilidad de que la primitiva sede del Chinchay Suyo es la Cuenca del Marañón, pues así lo confirman los últimos (1942) estudios comparativos realizados por el Dr. Tello. Por esta circunstancia, es imperativo estudiar la arqueología de la región del Chinchay Suyo, por eso se justifica la importancia de los vestigios arqueológicos reconocidos y explorados en las Cabeceras del Pukcha, antigua sede de la Nación Pinko y parte del escenario donde se desarrolló el Imperio de *Yaro Willka* a través de sus cuatro períodos: Wari Wira Kocha Runa, Wari Runa, Purun Runa y Auka Runa, y, que dió origen a una de las más adelantadas culturas precolombinas de Indoamérica.

III.—*Tradiciones y leyendas*

DURANTE el recorrido de inspección y exploración he conversado detenidamente con los indígenas que actualmente habitan los Distritos de Chavín, San Marcos y Huantar, como resultado positivo de esta especie de encuesta verbal conservo, debidamente clasificado, un gran número de tradiciones y leyendas referentes a la región estudiada, muchas de ellas tienen relación con los vestigios arqueológicos de la zona. A continuación algunas muestras de este rico material folklórico.

Rumi Chaka.—Rumi Chaka es el vocablo quechua que se conserva entre los naturales de Chavín para designar el milenario puente de piedra tendido sobre el río Wacheksa, hoy desaparecido por efecto del aluvión de 1945. La tradición refiere que en los albores de la Humanidad todo era tenebroso y continuo; no existía día ni noche, reinaba completa confusión. En aquella época aparecieron unos hombres gigantes y misteriosos que decían ser hijos de *Jirka* (cumbre, cerro) y *Pinko* (nación). Para albergarse y sobre todo para defenderse de los animales feroces

que entonces habitaban en las profundas quebradas y elevados picachos del Pukcha, construyeron el Templo de Chavín, en el *Tinko* (confluencia) de los ríos Nosna y Wacheksa, y para tener conexión con el resto del Valle edificaron Rumi Chaka (puente de piedra) sobre el río Wacheksa.

Cuando concluyeron la magna obra, el día se separó de la noche y la tranquilidad cundió por todas partes. Desde aquella fecha Rumi Chaka es respetado y venerado, convirtiéndose en lugar sagrado. Posteriormente ha sido animado de fantásticas leyendas, por ejemplo la que refiere que en Rumi Chaka vive, como centinela, el *Tumpa* (espíritu) y que a ciertas horas de la noche se presenta en forma de *Kuntur* (cóndor), de *Mishi* (gato) o *Amaru* (serpiente) y nadie puede pasar por él a la medianoche, el que osare pasar cae desmayado arrojando espuma por la boca.

Mamaraiwana.—Los indígenas de Chavín personifican a Mama Raiwana como una anciana de poderes sobrenaturales, que vive en las rugosidades inhospitalarias del Wacheksa, en una habitación de los "gentiles". En uso de su poder castiga a los humanos trasmitiendo extrañas enfermedades, tales como llagas y males venéreos, las mismas que son conocidas con los nombres de *Wari* o *Aje.*

Movido por la curiosidad exploré esta parte del río Wacheksa. A simple vista sólo se llega a distinguir las grietas y rugosidades de los cerros que forman el estrecho cañón del Wacheksa. No hay indicio de obra humana para exclamar "esto es muy sospechoso". Sin embargo, grande fué mi sorpresa al descubrir restos arquitectónicos precolombinos, después de ascender aproximadamente 150 metros sobre el nivel del río. La descripción de este hallazgo aparece en otro capítulo de este informe.

Pogog Marka.—El indígena Mateo Macedo, natural de Chavín, relata que hace aproximadamente 80 años, en compañía de varios alumnos de la escuela, realizaron una excursión a las ruinas de Pogog Marka. En aquella época —dice nuestro informante— las construcciones se encontraban en buen estado de conservación, la mayor parte de las Chullpas estaban casi intactas. Durante el recorrido por el área de las ruinas descubrieron una gran entrada que daba acceso a un subterráneo con multitud de compartimientos, similares a los del Templo de Chauvín de

Huantar. Posteriormente los huaqueros y buscadores de tapados destruyeron gran parte de las ruinas y principalmente la entrada al referido subterráneo.

He examinado cuidadosamente el sitio indicado por Macedo. En efecto, la hendidura u oquedad que ofrece el terreno, los restos aun visibles de muros antiguos y huellas de enlucido a base de arcilla endurecida a fuego, inducen a pensar acerca de la posibilidad de descubrir el subterráneo, después de practicar excavaciones sistemáticas.

IV.—*Monumentos arqueológicos*

En las cabeceras del Pukcha, en el ángulo formado por los tributarios Mosha y Wacheksa, se levanta imponente el Templo de Chavín de Huantar, impropiamente llamado el "Castillo de Chavín". En 1919 el arqueólogo Dr. Julio C. Tello al explorar la cuenca del Pukcha descubrió los elementos culturales característicos de la Cultura Chavín. Posteriormente ha descubierto, identificado y estudiado "Colonias o Núcleos Chavín" en las extensas áreas del Norte, Centro y Sur Andinos. Al respecto afirma: "Donde quiera que se encuentre restos de ella, cualquiera que sea la obra edificada o manufacturada, o la materia prima usada: piedra, metal, hueso, arcilla o alguna otra que haya resistido la acción del tiempo, allí están presentes las vigorosas e inconfundibles creaciones arquitectónicas, escultóricas o pictóricas de una raza extraordinaria, cuyo nombre y recuerdo se ha borrado de la memoria de los hombres en el correr de los siglos; pero que ha dejado los restos innegables de su civilización, tan propia y original, que no tiene parangón entre las otras civilizaciones prehistóricas sudamericanas".

En 1941 al explorar las cabeceras del Pukcha descubrí y estudié 29 sitios arqueológicos: (Fig. 1).

En el Distrito de San Marcos:

1.—Gotush
2.—Pikuto
3.—Jaucho
4.—Runto
5.—Waman Wain.

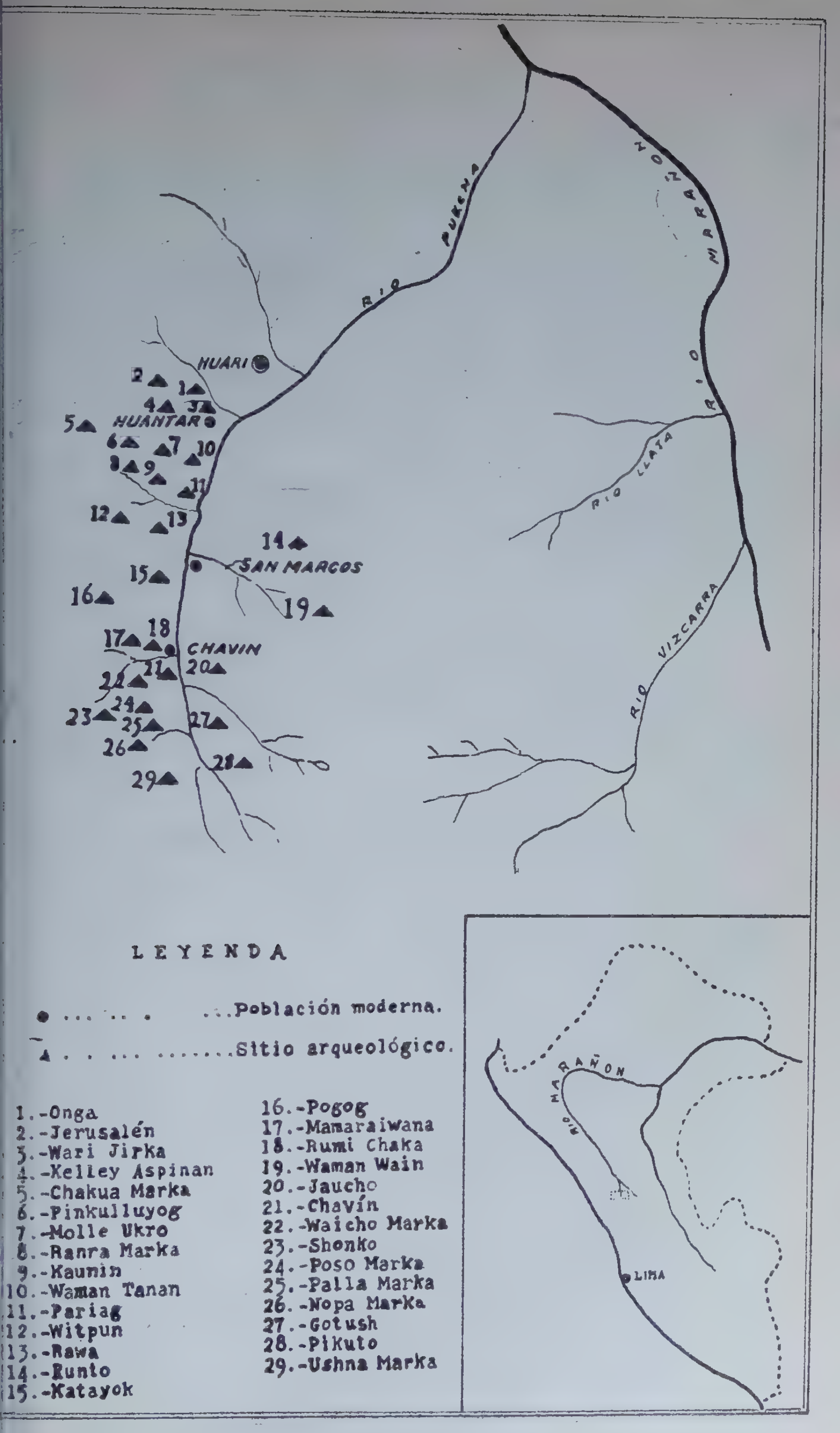

RIO PUKCHA
RIO MARAÑON
HUARI
HUANTAR
SAN MARCOS
CHAVIN
RIO LLATA
RIO VIZCARRA
LEYENDA
Población moderna.
Sitio arqueológico.
1.-Onga
2.-Jerusalén
3.-Wari Jirka
4.-Kelley Aspinan
5.-Chakua Marka
6.-Pinkulluyog
7.-Molle Ukro
8.-Ranra Marka
9.-Kaunin
10.-Waman Tanan
11.-Pariag
12.-Witpun
13.-Rawa
14.-Runto
15.-Katayok
16.-Pogog
17.-Mamaraiwana
18.-Rumi Chaka
19.-Waman Wain
20.-Jaucho
21.-Chavín
22.-Waicho Marka
23.-Shonko
24.-Poso Marka
25.-Palla Marka
26.-Nopa Marka
27.-Gotush
28.-Pikuto
29.-Ushna Marka
MARAÑON
RIO
LIMA

Figura 1

En el Distrito de Chavín:

6.—Rawa Pampa
7.—Witpun
8.—Katayok
9.—Chavín
10.—Pogog Marka
11.—Palla Marka
12.—Usno Marka
13.—Mama Raiwana
14.—Rumi Chaka
15.—Shonko
16.—Waicho Marka
17.—Poso Marka
18.—Nopa Marka.

En el Distrito de Huantar:

19.—Chakua Marka
20.—Pinkulluyok
21.—Ranra Marka
22.—Molle Ukru
23.—Kaunin
24.—Waman Tanan
25.—Pariag
26.—Onga
27.—Wari Jirka
28.—Kelley Aspinan
29.—Jerusalén.

Después de inspeccionar y explorar cada uno de estos sitios, aquilatando la importancia de ellos, practiqué cateos de prueba, cuyos resultados positivos sirven de fundamento para identificar: 1º—Como nuevos sitios arqueológicos de la Cultura Chavín, los centros llamados *Waman Wain* y *Gotush*. 2º—Como nuevos sitios arqueológicos de la Cultura Huaylas, los soterrados de *Katayok* y *Molle Ukro*.

En Waman Wain y Gotush descubrí piedras labradas paralelepípedos, restos de monolitos, fragmentos de obeliscos y estelas, restos de morteros, cabezas clavas de piedra y alfarería monocroma incisa, ornamentados con los mismos motivos y trabajados con la misma técnica de la conocida Cultura Megalítica de Chavín.

En Katayok y Molle Ukro estudié varias cámaras soterradas similares a las de Katak y Willka Wain (Callejón de Huaylas), identifiqué estatuas de piedra que representan hombres, mujeres y animales monstruosos, muchas de ellas son utilizadas como material de construcción en la actual población de Huantar.

La descripción de los 29 sitios, el resultado de las excavaciones, el estudio comparativo con otros monumentos y el diagnóstico arqueológico, forman capítulos especiales del presente informe.

V.—*Waman Wain: nuevo sitio arqueológico de la Cultura Chavín*

Las primeras noticias acerca de la existencia de restos arqueológicos en Waman Wain me fueron proporcionadas por los naturales de Chavín, las mismas que fueron corroboradas por el indígena Ciro Marzano, quien asegura haber extraído de este sitio varias piezas de cerámica fina, de color negro y con incisiones.

Con estos antecedentes, el 14 de noviembre de 1941, después de 30 días de intensa labor de inspección y exploración, resolví visitar las ruinas de Waman Wain. El camino a seguir, partiendo de la moderna población de Chavín, es con dirección al puente Laos, tendido sobre el Mosna, río que sirve de límite geográfico entre los Distritos de Chavín y San Marcos. Después del puente se asciende por el camino de herradura que va al fondo del mismo nombre, de propiedad de la familia Cáceres. El recorrido dura dos horas, durante este tiempo he observado y anotado cuidadosamente los elementos característicos de estas ruinas. De la parte alta se domina la extensión recorrida así como el estrecho Valle de Chavín y las ruinas de Pogog Marka.

Waman Wain (casa de halcón) se halla situada en la ribera derecha del río Mosna, jurisdicción del Distrito de San Marcos. Dista aproximadamente 5 kilómetros del Templo de Chavín. Limita por el Norte con un barranco cortado verticalmente, por el Sur con una quebrada de pendiente suave, por cuyo fondo corre un riachuelo, por el Este con la elevación de cerros y por el Oeste con el río Mosna.

El flanco derecho del Cañón del Pukcha es muy accidentado, en unos trechos presenta cortes perpendiculares y en otros pequeñas explanadas en forma de abanicos, con grandes y pequeños promontorios longitudinales que terminan en la ribera del río, sobre uno de estos promontorios se levantan los vestigios arqueológicos de Waman Wain, en una extensión aproximada de 600 metros de Este a Oeste, en toda esta área se suceden super-estructuras de plataformas y andenes de contención, cuyos restos son aún visibles e identificables no obstante la vil explotación de los buscadores de "tapados" y de los propietarios de terrenos de cultivo, que en su afán de extender sus dominios destruyen progresivamente los muros antiguos.

En Waman Wain se identifican los siguientes elementos:

A).—Andenes y plataformas agrícolas y de simple contención, construídas con piedras corrientes, barro y relleno de cascajo y tierra.

B).—Super-estructuras a manera de Chullpas: unas edificadas en los andenes y plataformas de contención, otras sobre el terreno natural aprovechando admirablemente algún accidente topográfico. Estas son de forma circular y rectangular, construídas igualmente con piedras corrientes y mezcla de barro; corresponden a tumbas preinkaicas, lamentablemente profanadas.

C).—Piedras labradas: durante la exploración advertí la presencia de algunas piedras rectangulares, perfectamente labradas, botadas entre los escombros. Grande fué mi admiración al descubrir una piedra labrada utilizada como material de construcción en una Chullpa. Este hallazgo aumenta nuestro entusiasmo y tras una intensa inspección se logra descubrir una enorme aglomeración de piedras labradas rectangulares similares a las del Templo de Chavín. Grandes bloques de granito blanco, reunidos ex profeso formando una especie de pedestal, en cuya parte superior, los naturales han colocado una modesta cruz de madera (Fig. 2).

Hasta aquí tenemos dos hechos perfectamente claros: a) Andenes, plataformas y chullpas construídas con piedras corrientes y mezcla de barro; b) Piedras labradas rectangulares diseminadas y agrupadas desordenadamente en la parte superior del conjunto. No ha sido posible determinar la exacta función de las piedras labradas, pero es lógico suponer que pertenecen a estructuras desaparecidas y destruídas por manos profanas, cuyos restos, sin lugar a duda, yacen sepultados bajo los escombros y malezas, en espera de excavaciones sistemáticas.

D).—Fragmento de estela: historia, material, dimensión, ornamentación y estilo.—La simple presencia de piedras labradas aisladas no ha sido la única razón para identificar el conjunto de Waman Wain como nuevo centro de la Cultura Chavín, en la cuenca del Pukcha, sino, algo más concreto: el inesperado hallazgo de un fragmento de estela, labrada, tallada, pulida y ornamentada con los mismos motivos de la conocida Cultura Megalítica de Chavín.



Figura 3. Fragmento de estela de roca granitoidea procedente de WAMAN WAIN.

En efecto a las 4 p. m. del 14 de noviembre, a cuatro metros, lado Sur, de la especie de pedestal formado por el hacinamiento de piedras labradas, se descubre la estela de referencia.

La roca es de naturaleza granítica, por las fracturas que presenta se distingue claramente los granos de feldespato, cuarzo y mica. El fragmento es de forma rectangular, mide 36 cm. de largo por 20 cm. de ancho y 18 cm. de espesor; en buen estado de conservación, pues permite identificar las figuras elaboradas por medio de surcos o incisiones.

El examen cuidadoso de los principales motivos que sirven de ornamentación arroja el siguiente resultado (Fig. 3):

a).—En la parte media se destacan cuatro líneas incisas perpendiculares cortadas en el centro por dos incisiones horizontales: un extremo vira paralelamente hacia arriba y el otro remata en un cuello doblado de serpiente. Entre las dos líneas perpendiculares del centro cruza otra línea quebrada o dentada, dividida en dos partes.

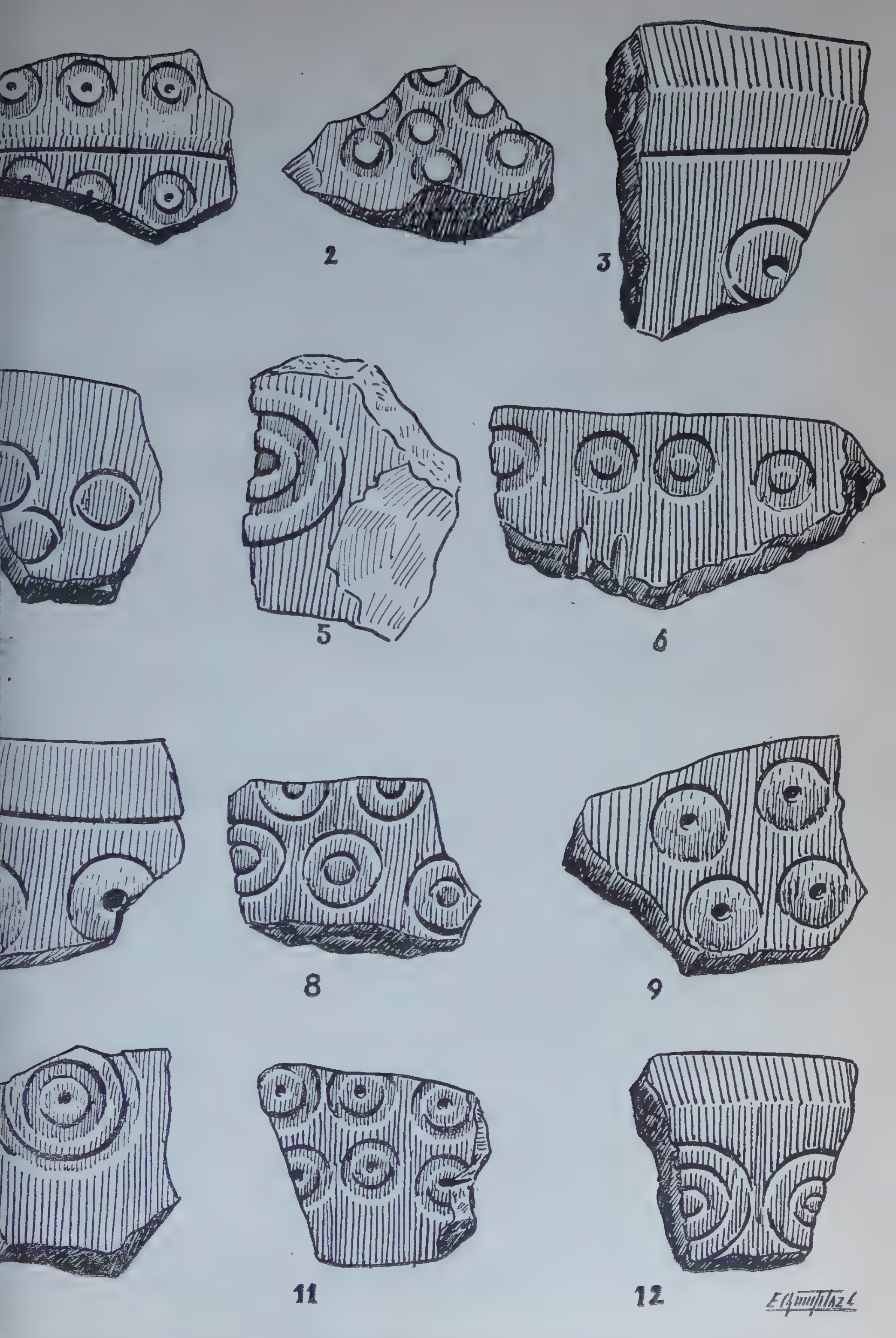
b).—A la izquierda se destacan nítidamente dos cabezas de serpiente en asociación de dos oquedades casi rectangulares.

c).—A la derecha se distinguen claramente incisiones paralelas que forman arcos en uno de sus extremos. Se ven también dos oquedades y restos de cabeza de serpiente.

En suma, se identifican las siguientes representaciones: 1º Dentadura de felino; 2º tres cabezas de serpiente y 3º líneas paralelas arqueadas que semejan plumas de ave. Es decir, la presencia de los mismos motivos que exornan los obeliscos y estelas del Templo de Chavín. En consecuencia, tanto por el estilo como por la técnica de trabajo, el fragmento de estela descubierto en las ruinas de Waman Wain pertenece a la Cultura Chavín.

La réplica, vaciado en yeso, de la estela de Waman Wain se exhibe actualmente en la galería Chavín, del Museo Nacional de Antropología y Arqueología.

E).—Fragmentos de cerámica incisa.—Durante el reconocimiento recogí de la superficie varios fragmentos de alfarería utilitaria. De la falda occidental proceden los fragmentos incisos de la (Fig. 4), éstos presentan los siguientes caracteres: monocromo (ocre rojo y negro), arcilla fina, bien cocida, de



. Fragmentos de cerámica, decoración incisa, monocromo, descubiertos en WAMAN WAIN.

aspecto pétreo, decoración incisa que representan círculos aislados y concéntricos, arcos simples y entrelazados, líneas quebradas y paralelas, de evidente estilo Chavín.

Estos son los hechos fundamentales y los elementos culturales característicos que sirven para diagnosticar las ruinas de Waman Wain como nuevo sitio arqueológico de la Cultura Chavín, en las cabeceras del Pukcha.

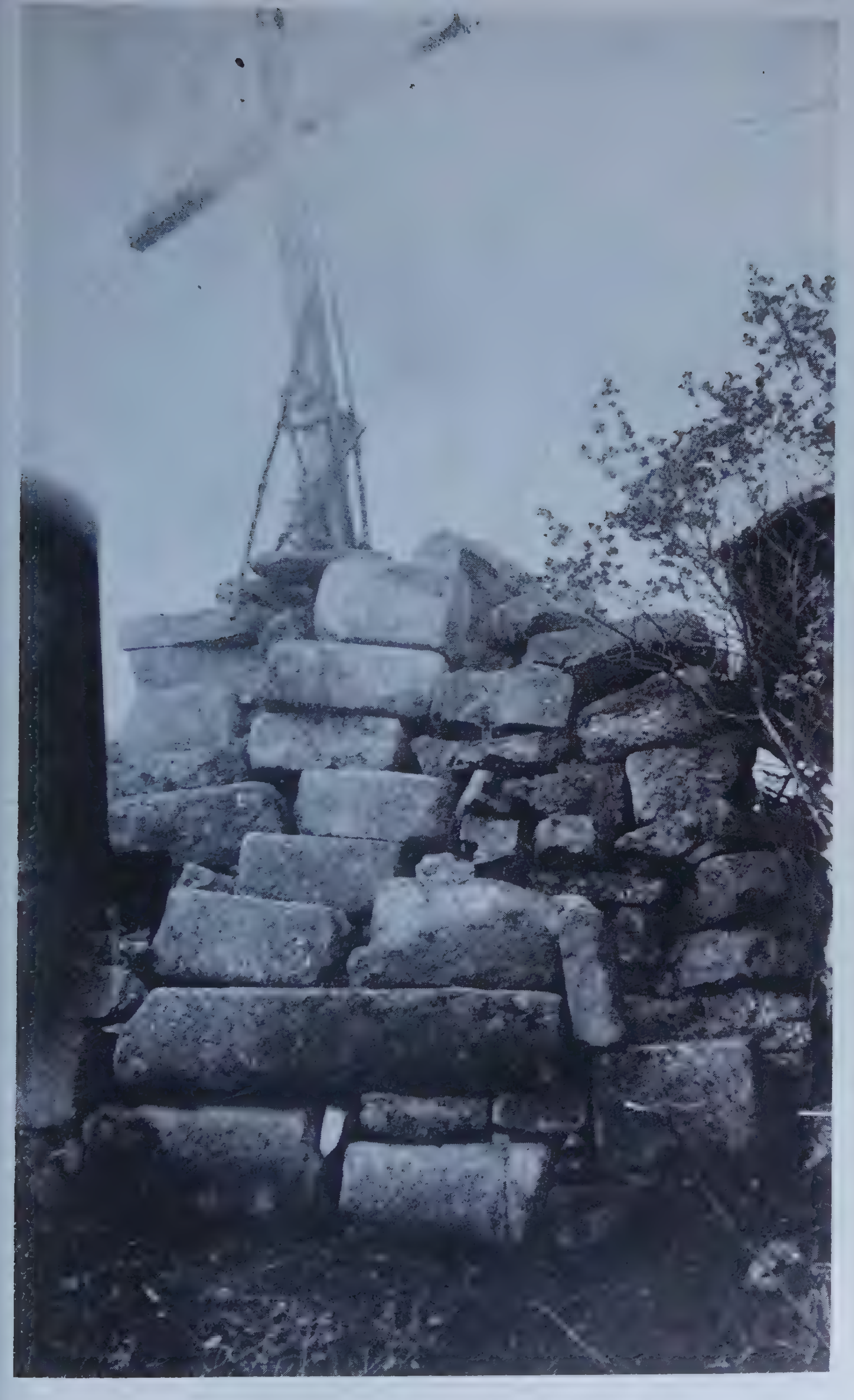


Figura 2. Vista parcial de piedras labradas de estilo Chavín, descubiertas en el sitio arqueológico de WAMAN WAIN.

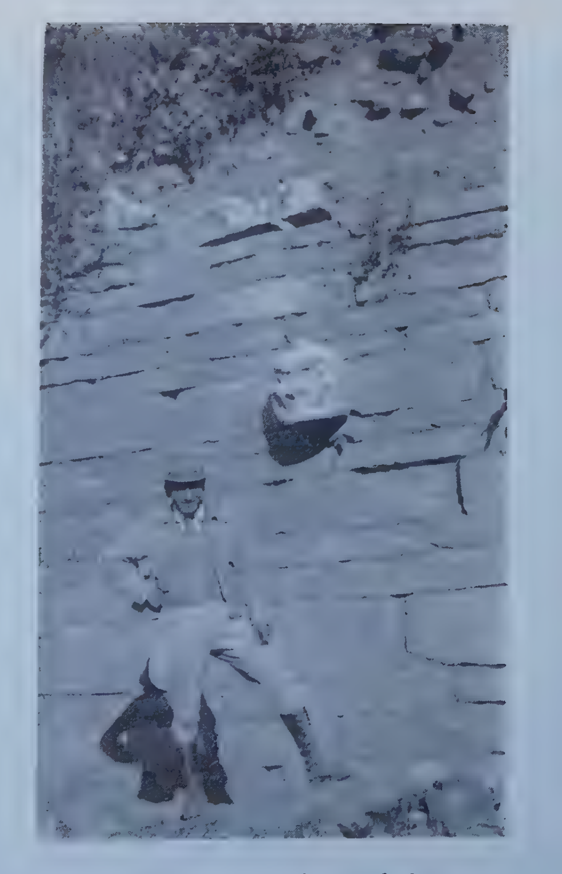
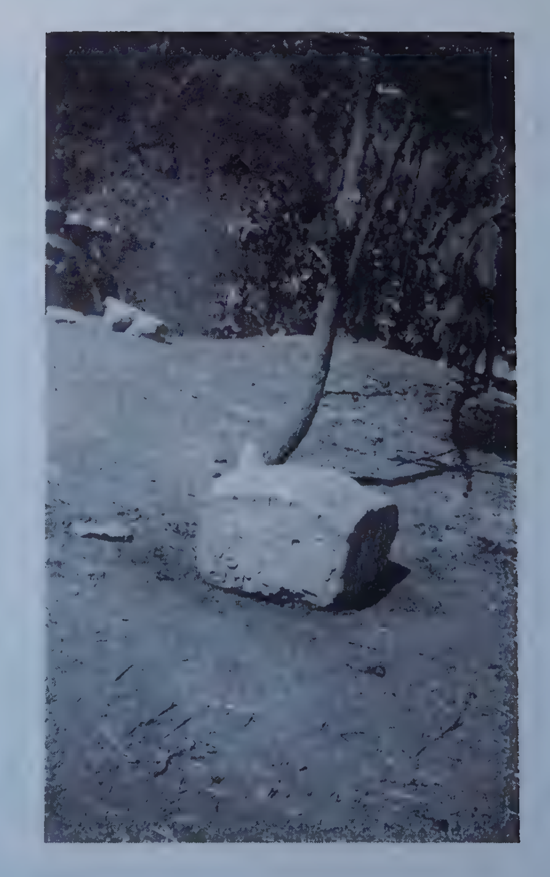


Figura 5. Vista parcial de uno de los paramentos del Templo del Chavín de Huantar, con una cabeza clava "in situ". Vista tomada antes del aluvión de 1945 (noviem-



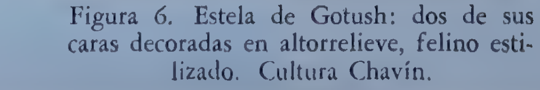


Figura 6. Estela de Gotush: dos de sus caras decoradas en altorrelieve, felino estilizado. Cultura Chavín.

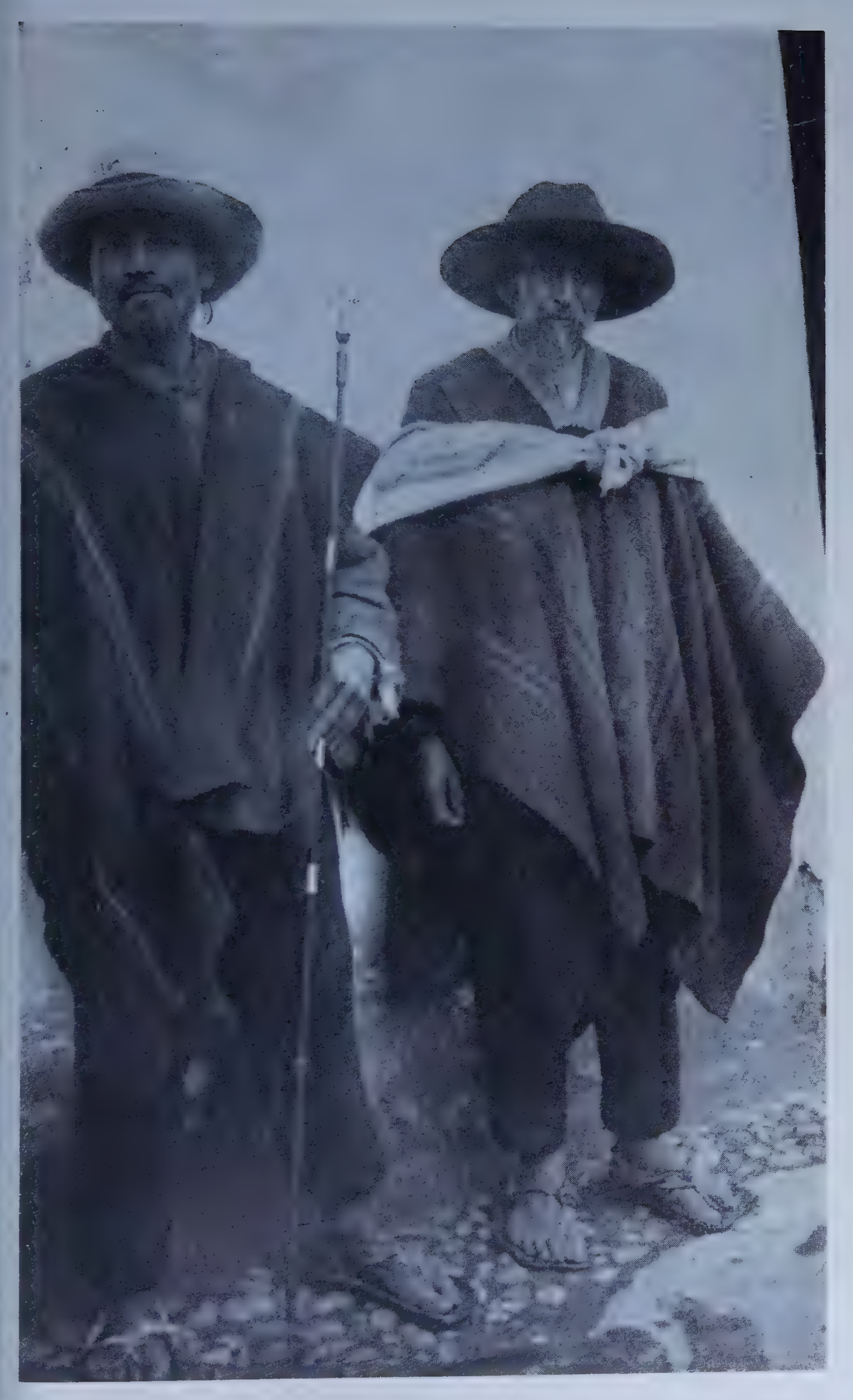


Figura 7. Indígenas del Chichukancha (Huari-Ancash-Perú), auxiliares magníficos para las exploraciones arqueológicas.



Figura 8. Vista panorámica de la quebrada de Challwa Yako y del sitio arqueológico de Gotush.

MUSICA DE LAS AMERICAS

Por *Samuel MARTI*

ORGANOGRAFIA PRECOLOMBINA

INVESTIGACIONES arqueológicas recientes han venido a reafirmar nuestro respeto y admiración por las conquistas musicales de nuestros músicos aborígenes, y a refutar las opiniones ligeras y despreciativas que algunos profesionales sustentan sobre la música precolombina. En un trabajo anterior tomado de mi libro *Música de las Américas,* traté de recrear las actividades musicales de las tres civilizaciones americanas, la azteca, la maya y la peruana, y a la vez de evaluar sus adelantos a la luz de la música europea. Ahora me propongo discutir los capítulos del mismo libro que tratan de los instrumentos musicales.

En la antigua India, como en Egipto, Grecia y Roma, no hay ningún instrumento al cual se le puede trazar un origen nativo. Esto es aplicable también a la música griega, la cual, a diferencia de su literatura, pintura, escultura y arquitectura, se considera como de origen importado. Los romanos no se preocuparon por los instrumentos musicales, con excepción de algunas cornetas militares llamadas *Cornu.* Al igual que en las otras artes adoptaron los instrumentos griegos, los cuales a su vez habían sido introducidos de otras civilizaciones procedentes de Africa y Asia. En contraste, los antiguos americanos desarrollaron todos los instrumentos históricos conocidos y algunos de su propia invención.

Además de un surtido variado de idiófonos, entre ellos gongs y piedras sonoras, se han encontrado todos los tipos conocidos de tambores, flautas y trompetas. Estos instrumentos aparecen en excavaciones arqueológicas, en Códices, en las decoraciones murales y de vasos de barro, en bajorrelieves y esculturas, en pequeñas reproducciones votivas, en los escritos de los primeros historiadores, y con mucha frecuencia, aun se

encuentran en uso entre tribus de regiones apartadas. Izikowitz cataloga casi setecientas variedades de instrumentos encontrados solamente en Sudamérica. El musicólogo mexicano Mendoza enumera treinta y un instrumentos diferentes de origen precortesiano.

Dentro de nuestros escasos conocimientos actuales podemos asegurar que los instrumentos musicales que los quechuas y aymarás fueron similares a los empleados por los aztecas y mayas. Las conjeturas de Sachs, Mendoza y otros escritores sobre el origen asiático de los instrumentos americanos, no se pueden comprobar con los hechos conocidos. El eminente investigador Sachs sobre todo, parece desconocer los últimos estudios sobre la materia y no estar en contacto o tener simpatía por el arte y la música americana.[1]

"No sé", contestó el famoso arqueólogo Adolph Francis Bandelier cuando se le interrogaba acerca del origen de los Incas. "No se han descubierto los datos suficientes para ameritar ni siquiera inferencias generales. Algún día, tal vez, pero primero se necesitarán llevar a cabo muchas excavaciones e investigaciones". Charles Mead escribe: "contactos históricos de los peruanos con casi todos los pueblos orientales", entre ellos los egipcios, hebreos y los moradores de la legendaria Atlántida, "han sido propuestos para probar el origen de las artes incaicas, pero ninguna de estas pretensiones han sido comprobadas. Por esta razón se considera que los peruanos las desarrollaron en su propio país y deben poco a influencias extranjeras".[2]

El brillante análisis de las veintiuna civilizaciones conocidas hecho por Toynbee, entre las cuales considera a la azteca, maya e inca, nos ofrece una actitud más racional y ponderada para juzgar las conquistas culturales realizadas por el hombre.

Toynbee demuestra que los hombres en sus luchas periódicas contra el medio ambiente y sus semejantes, frecuentemente encuentran soluciones idénticas a sus problemas básicos y por lo mismo coinciden en sus conceptos religiosos, sociales y estéticos. Y lo logran no obstante estar separados por continentes y océanos y centenares de años. Adolfo Salazar en su libro, *Las Grandes Estructuras de la Música,* imagen del erudito

---

[1] SACHS, CURT. *The History of Musical Instruments,* 196, 197, 198, 199, 202, 203.

[2] MEAD, CHARLES, W. *Old Civilizations of Inca Land,* 8, 23.

Golden Bough de Frazer, nos hace una brillante exposición de estas ideas, presentadas desde el punto de vista del músico. También Fernando Ortiz en su reciente estudio sobre las ceremonias de los Ñáñigos de Cuba, subraya su similitud con los ritos esotéricos de los antiguos griegos y orientales.

Los tambores hacen su aparición en la música egipcia alrededor de 2,000 años antes de Cristo. Hasta entonces parece que su música tradicional, solemne y austera, se ejecutaba con arpas y flautas sin el empleo de sonajas, tambores u oboes. En China los tambores se mencionan por primera vez en un poema que según Sachs data de 1135 a. C. Mientras los griegos y romanos prácticamente usaron solamente un tipo de tambor, "el tambor percutido con la mano (tympanon) del oeste del Mediterráneo", generalmente tocado por mujeres.[3]

En las Américas, excepto en California y entre los indígenas Tule de Panamá, se han encontrado tambores de todos tamaños, tipos y formas. Los americanos antiguos afinaban sus tambores aumentando la tensión del parche de piel por medio de calor o tracción. Algunos de los tambores del Museo Nacional de México y el de Toluca, muestran las quemaduras hechas por los braceros colocados debajo de ellos para estirar el parche. Este método de afinación es aún empleado por los músicos autóctonos actuales. También usaban el tambor de agua que tenía una abertura para aumentar o disminuir el volumen del líquido, controlando en esta forma la afinación y resonancia del instrumento. "Un tambor de agua se hace con un tronco hueco, el cual se llena parcialmente de agua al usarse", escribe Frances Densmore. "Esta aumenta su resonancia de tal manera que uno de estos instrumentos puede escucharse a largas distancias".[4] Carlos Chávez emplea con gran acierto la *Jícara de Agua* en la partitura de su *Sinfonía India.* Este instrumento consiste de un guaje invertido, medio sumergido en un recipiente de agua, y es tradicional entre los yaquis de Sonora que lo usan para acompañar sus famosas Pascolas. La singular costumbre practicada en la India de aplicar '*pastas afinadoras*' entre los parches de sus tambores, no se sabe que haya sido empleada en América.

---

3 Sachs. *Op. cit.*, 148, 166.
4 Densmore, Frances. *The American Indians and their Music.* New York, 101.

Entre los percutores americanos se destacan el *Huéhuetl,* tambor portátil de parche sencillo, y su versión imponente, el *Tlapanhuéhuetl,* así como el versátil *Teponaztli,* tambor hendido de madera con dos, tres y cuatro lengüetas, todos productos del ingenio azteca. Este último se percutía con palillos con la punta cubierta de hule, llamados *Olmaitl.* Como las lengüetas son de diferentes tamaños, cada una produce un sonido diferente, sin embargo se pueden tocar simultáneamente como las voces de madera de la marimba. El sonido del *teponaztli* es sonoro y preciso parecido al de los timbales modernos. El sentido religioso de estos instrumentos queda confirmado por su escasez y sus representaciones en códices, pinturas murales, vasos sagrados, y las numerosas ofrendas votivas de ellos que se han encontrado.

Se conocen cuando menos cuarenta y tres teponaztlis de los cuales quince han sido estudiados por Castañeda y Mendoza. De estos quince, siete producen una tercera menor, cuatro una quinta, dos una segunda mayor, uno una cuarta y el último una tercera mayor. Es interesante notar cómo estos instrumentos, así como casi todas las flautas del Museo Nacional de México, producen los intervalos de la escala pentatónica universal con una tercera menor. Esta escala es característica de mucha de la música antigua, entre ella la del Lejano Oriente y Escocia.

El *Húehuetl* y el *Teponaztli* generalmente aparecen juntos en sus representaciones y al ser descritos por los historiadores. Acosta nos dice: "Estos dos instrumentos estaban tan acordes, que daban en su sonido una bastante buena armonía, y acompañaban estos instrumentos, varias y diversas clases de aires y canciones. Cantaban y bailaban todos al *son* y cadencia de estos instrumentos con tan bello orden y tan bello compás o acuerdo, tanto en las voces como en el movimiento de los pies, que era cosa agradable de ver. . .".[5]

Cabe mencionar el venerable *Huancar,* tambor cilíndrico de parche sencillo, hermano del de doble parche llamado *Tinya,* ambos de origen peruano. Es curioso el sugestivo tamborcito venezolano, Culo-en-Tierra, que consiste de la mitad de un coco seco cubierto con un parche y colocado en un agujero hecho en el suelo. Timbales de barro admirablemente modelados y

---

[5] Acosta, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias.* Libro VI, Cap. 28.

decorados abundan, teniendo formas que varían entre las de copa y las de reloj de arena.

Entre las numerosas variedades de sonajas se encuentran unas entre los yaquis que son similares a las empleadas entre los antiguos sumerios (3000 a. C.) y en el Cáucaso. En Colombia aparecen unos idiófonos que consisten de dos palos doblados que se percuten uno contra el otro, que también son empleados como proyectiles de la caza. La tribu Cagaba los usa para espantar a los pájaros de sus sembrados y para acompañar una danza mágica contra los mismos pájaros. Este idiófono es el primer instrumento representado en jarrones y vasos egipcios que datan de *antes* de 3000 a. C.!

Instrumentos pertenecientes a culturas pretéritas sedentarias como frutos, caracoles, cascabeles y campanitas son prevalentes. Estos idiófonos aparecen también en Israel y Siberia. En Europa durante el medievo eran usados por el petimetre, después durante los siglos XIV y XV eran adornos indispensables para la gente elegante, por fin llegaron a formar parte esencial del atuendo del bufón. Los peruanos, mayas y aztecas hicieron imitaciones encantadoras en barro, madera, bronce, cobre, plata y oro puro.

Instrumentos de tipo dentado llamados raspadores se encuentran por todas partes. Debido al hecho que el hueso tenía connotaciones fálicas los raspadores y percutores de hueso se asociaban con rituales eróticos y ceremonias funerarias. Estas últimas no eran expresiones luctuosas, sino ritos mágicos para asegurar la vida y resurrección. Entre los aztecas, zapotecas, tarascos y peruanos, al igual que entre otros pueblos orientales y europeos, determinados esclavos tocaban raspadores de huesos humanos y de venado en los funerales de grandes personajes antes de ser sacrificados para acompañar a sus señores. Es digno de atención el enorme *Omichicahuaztli* o raspador hecho de una costilla de ballena, perteneciente a la cultura zapoteca, encontrado por Alfonso Caso en Monte Albán, Oaxaca. Este instrumento tiene cuatro 'registros' hechos de series de muescas de anchuras diferentes, ideadas para producir cuatro sonoridades y cuatro registros de diferentes coloridos.

Existe una cantidad increíble de silbatos y ocarinas de todas formas y tamaños. Estos instrumentos incluyen las atractivas *Ocarinas* zoomórficas, llamadas *Huilacapitzli,* tortolitas, por los aztecas. Tienen dos, tres, cuatro y hasta cinco agujeros

y producen de dos a quince sonidos. A veces tienen dos agujeros adicionales con el objeto de controlar su entonación. Slonimsky afirma que existe una ocarina en el Museo de Costa Rica que tiene seis agujeros y produce dieciocho sonidos cromáticos.[6]

El ingenioso *Vaso Silbador* aparece desde México hasta el Perú. Este instrumento consiste de dos vasos de barro unidos, uno de ellos está cerrado con una tapa que termina en pequeño silbato en forma de pájaro u otro animal, mientras que el otro tiene su abertura libre. Este último se medio llena con agua. A soplar en uno de los recipientes, el agua es impulsada dentro del segundo vaso donde al aumentar el volumen del agua, ésta comprime el aire y lo envía a través de la cabecita del silbato, produciendo el sonido. El caso del *Arco Musical* presenta un problema interesante por ser el único instrumento de cuerda encontrado en las Américas. Sachs admite que es autóctono, aunque muchos antropólogos insisten que es importación del Africa, pero no explican su presencia desde Patagonia hasta California. El *Kunkulkawe,* doble arco musical usado por los araucanos y estudiado por Isamitt, es un enigmático ejemplar de este tipo de instrumentos.

Prescott y Mendoza citan la descripción que Ixtlilxóchitl hace del templo-pirámide erigido por el rey-poeta de Texcoco, Nezahualcoyotl en honor del Dios Unico Desconocido. En este templo se encontraban "otros instrumentos musicales, como eran las cornetas, caracoles, y *un artesón de metal que llamaban Tetzilacatl que servía de campana,* que con un martillo así mismo de metal le tañían, y tenía casi el mismo sonido de una campana".[7] Mejor descripción de un metalófono, del tipo tam-tam o gong no puede hacerse. Existen reproducciones de estos metalófonos en los códices Florentino y Vienés así como en los Libros de Tributos. Mead menciona un objeto de oro actualmente en el Museo de Boston que representa a un tocador de gong y tres objetos de bronce también de origen peruano en el Museo de Historia de Nueva York "de forma circular y cóncavos, cada uno con una extensión para suspenderse. Cuan-

---

[6] NICHOLAS, SLONIMSKY. *Music of Latin America,* 50, 270. New York, 1945.

[7] FERNANDO DE ALBA IXTLILXÓCHITL. *Historia Chichimeca.* Ms. capítulos 44, 45 y 46. Citado por Orozco y Berra en el Cap. IV, Lib. III, Tomo 3º, pp. 320 y 321 de su Historia.

do son percutidos con alguna substancia dura producen un sonido de increíble claridad y resonancia".[8] Entre instrumentos de tipo educacional y de diversión se han descubierto palos, varillas, trompos, flechas y discos zumbadores, así como silbatos zoomórficos de una gran variedad.

Flautas y trompetas

EXISTE cierta confusión respecto a flautas, trompetas o bocinas, y trompas o cuernos de caza. Las flautas, al igual que los más de los instrumentos de viento, producen sus sonidos por medio de una columna de aire que vibra dentro del tubo. Las vibraciones se inician ya sea por medio del soplo humano o por aire artificial. En las flautas la columna de aire es puesta en vibración por el soplo del tocador golpeando el filo de la embocadura o tubo, ya sea por medio de la posición de los labios o por una boquilla artificial, como las llamadas de silbato o de pico. En instrumentos de caña, como el aulos, oboe y clarinete, la columna de aire es puesta en vibración por las cañas al recibir el soplo del ejecutante.

En las trompetas y trompas la vibración se efectúa por los labios del ejecutante que actúan como cañas. Al igual que en las flautas el volumen y fuerza del soplo determinan la sonoridad y altura del sonido. Las trompetas se derivan de tubos rectos de bambú, carrizo o corteza de árbol, a los cuales se parecen, generalmente terminan en una campana hecha de alguna raíz, calabaza o de metal. El principio de la campana como medio de ampliar el efecto del sonido era conocido y practicado antes de la llegada de los europeos y puede comprobarse por las formas de muchos instrumentos precolombinos.

Las trompas, muchas veces confundidas con las trompetas fueron derivadas de cuernos de animales y siempre tienen su curva característica, como el *Shofar* de los hebreos que también aparece en América. Este tipo de trompa, llamado *Cornu,* fué la única contribución musical de los romanos.

Izikowitz clasifica no menos de 150 tribus sudamericanas que emplean varios tipos de trompetas. La trompeta más antigua es el caracol, de origen inmemorial y usado por todos

[8] MEAD. *Op. cit.,* 8.

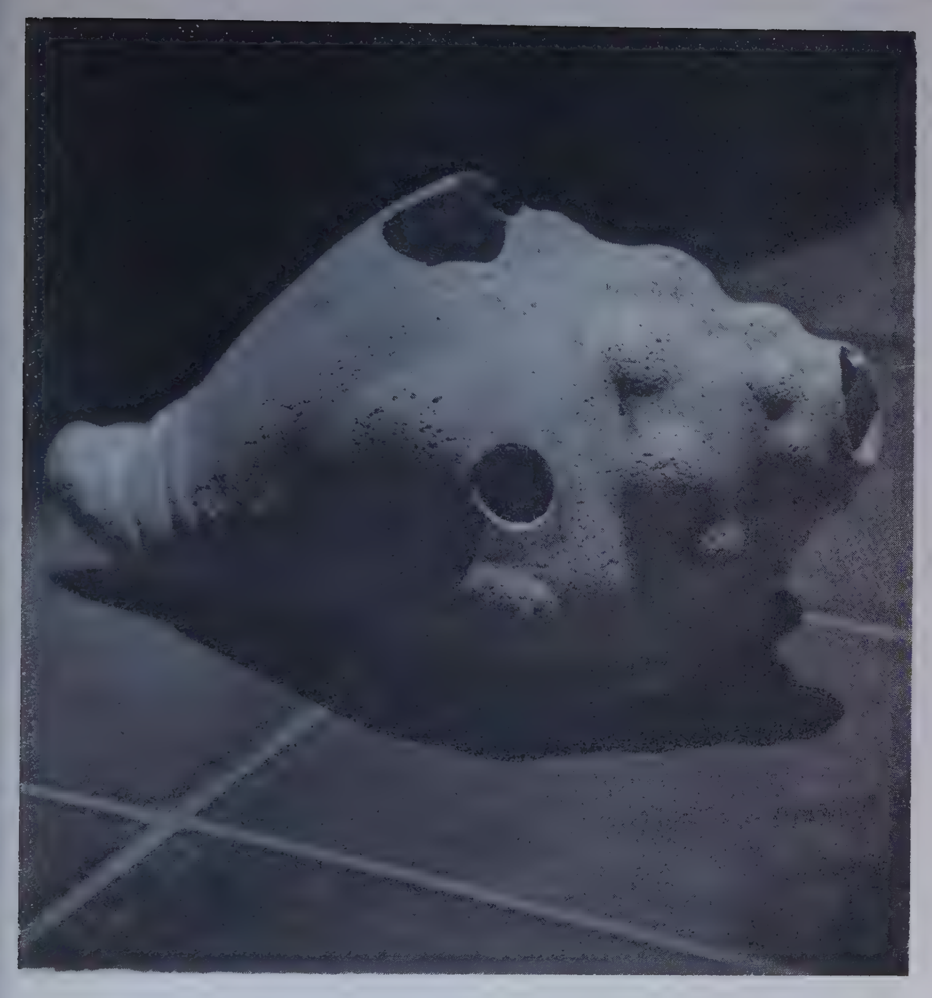
los pueblos. Esta trompeta produce la misma escala de harmónicos que el tubo o cuerno de caza, escala en la cual se basan los sistemas musicales europeos y orientales. No es mucho admitir que nuestros aborígenes al emplearla constantemente desarrollaron la escala pentatónica, así como otras escalas, al igual que otros pueblos en diferentes partes del mundo. Es indudable que investigaciones futuras nos permitirán descifrar sus escritos esotéricos y el significado y simbolismo de sus altorrelieves y pinturas de sus templos y estelas, hasta entonces no tendremos los medios para entender sus teorías musicales y recrear la música actual que componían para sus ceremonias. Por lo pronto nuestros compositores y estudiantes de música cuentan con millares de discos de música autóctona y las grabaciones hechas recientemente por el Instituto Nacional de Bellas Artes, de los sonidos producidos por los instrumentos precolombinos del Museo Nacional de México.

Un notable alarde de conocimientos acústicos, y una fuente de interesantes posibilidades, nos ofrece el hermoso caracol de origen tolteca que existe en el Museo Regional de Nayarit. Este magnífico ejemplar de *Strombus Gigas,* además de estar artísticamente decorado, muestra la particularidad de tener orificios hechos en su tubo con el fin de controlar y cambiar los sonidos que produce, y los de las series de harmónicos de cada sonido diferente. Es decir, emplea el mismo procedimiento en el cual se basan los instrumentos de viento actuales!

"Y Jehová habló a Moisés, diciendo: Hazte dos trompetas de plata; de obra de martillo las harás, las cuales te servirán para convocar la congregación, y para hacer mover el campo". Números 10: 1-2. La dualidad de las trompetas de la Biblia no se limita a Palestina. Los *Lurer* escandinavos que datan del siglo 1000 a. C. siempre han sido descubiertos en parejas de instrumentos. Geiringer sugiere que originalmente fueron fabricados de colmillos de mamut y éstos imitados después en metal. "Las trompetas gemelas de metal eran tocadas simultáneamente en el Afghanistán antiguo; así como lo son todavía en la India y el Tibet; y lo mismo es cierto de las trompetas de madera o corteza de Lituania, Rumania y Chile. . .".[9]

En los murales de Bonampak, Chiapas, México, hacen su entrada dramática varios tocadores de Trompetas Gemelas similares a las descritas anteriormente y por Cogolludo en su

[9] SACHS. *Op. cit.,* 113, 157.



Trompeta de caracol (*strombus gigas*). Muestra en el centro un orificio tonal completo. Cultura tolteca. Museo regional de Nayarit. Procede de Ixtlán, Nay.



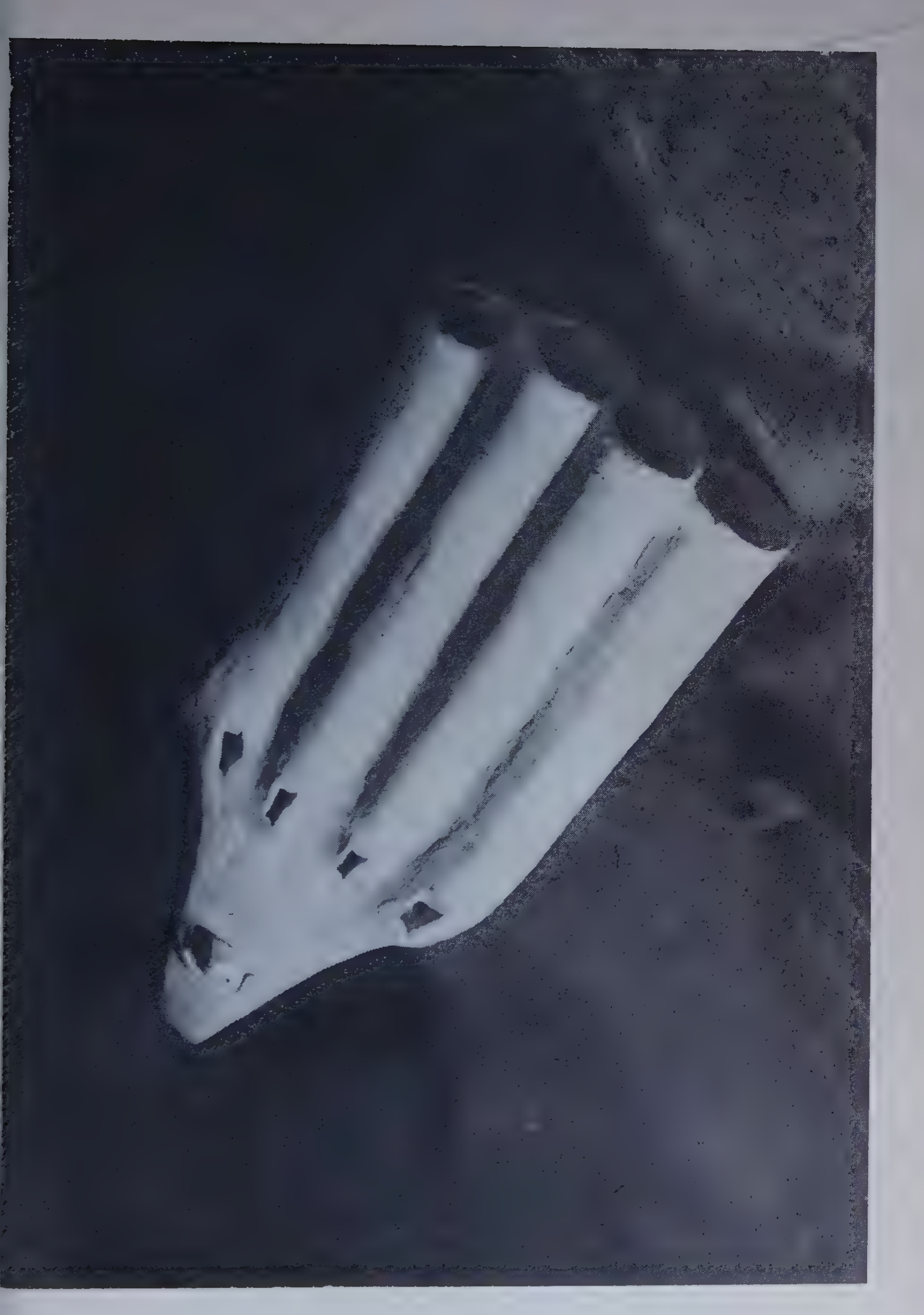
Raspador omichicahuaztli zapoteca hecho de una costilla de ballena. Mide aproximadamente 2.16 m. Tienc cuatro registros con muescas de diferentes anchos. Procede de Morte-Albán, Oax. Museo Nacional de Antropología de México. México.



Tocadores mayas de trompetas gemelas. Murales de Bonampak, Chis. (300-700 A. D.). Cuarto núm. 3. Museo Nacional de Antropología de México. Copia de Agustín Villagra Caleti.



Teponaztli azteca. Museo Nacional de Antropología de México. Mide .884 de largo y .202 de alto, está fabricado de madera de chico zapote y produce los sonidos La 4 + ¼ y Mi 5 + ¼. Procede de Malinalco.



Flauta cuádruple. Museo Nacional de Antropología de México.

Arriba: Flauta de Pan. Museo Nacional de Antropología de México. Procede de Esparza,
Abajo: Flauta de Pan. Museo Nacional de Antropología de México. Procede de Tres Za
Ver.



Tocador de Flauta de Pan. Museo Regional de Colima. Cultura llamada colimense. Mide 0.35 m. de alto por 0.16 m. de ancho en los hombros y está hecho de barro café pulido. Procede de las Animas (?) Colima.



Flautas tarascas. Museo Nacional de Antropología de México.

Historia de Yucatán. Estas pinturas en las cuales están representados cuando menos diez tocadores de trompeta, así como otras que decoran algunos vasos mayas procedentes de Guatemala, comprueban el uso de estos formidables instrumentos en América del Norte. Los araucanos de Chile usan un tipo gigantesco de estas trompetas, llamado *Trutruka,* que requiere no solamente un tocador con pulmones privilegiados sino además un ayudante para sostenerla! Isamitt asegura que "la Trutruka es un instrumento tradicional y ha tenido una gran influencia en el desarrollo de la música tan singular Araucana".[10]

Harcourt nos asegura que los peruanos no se contentaron con copiar la trompeta de caracol sino que también modelaron verdaderas trompetas de formas elegantes. Unas eran largas y rectas, otras algo cónicas, otras ondeadas y por último unas más complicadas con el tubo doblado al igual que en instrumentos modernos. Lavignac y Sachs citan la *Crónica de los Agustinos* de Calancha, que habla de las catorce trompetas de bronce y plata usadas por los peruanos en sus ritos. Una trompeta parecida de plata que tenía setenta y siete centímetros de largo existía en el Museo Etnográfico de Berlín. Alba describe una trompeta inca de puro oro que forma parte de la colección de Leucadio Arango de Medellín, Colombia.[11]

Otro instrumento autóctono interesante, con parientes orientales, es el *Botuto* boliviano, construído de barro cocido en formas globulares que aumentan en tamaño progresivamente. Según Ramón de la Plaza "su sonido es profundo e inspira terror", como que generalmente se emplea en duelos, velorios y danzas fúnebres.[12]

Las flautas, al igual que los tambores y raspadores, tienen connotaciones fálicas en todas las culturas y civilizaciones. Esto explica el hecho de que con mucha frecuencia se encuentren flautas en enterramientos arqueológicos. Este mismo poder vital asociado con la flauta la liga con el amor. Recordemos la omnipresente flauta andina llamada *Kena,* así como las numerosas flautas de pico de los indígenas norteamericanos, que

---

[10] ISAMITT, CARLOS. *Los Instrumentos Araucanos.* Boletín Latino Americano de Música. Volumen IV, 305.

[11] ALBA, GREGORIO HERNÁNDEZ DE. *Música Indígena en Colombia.* Boletín Latino Americano de Música, vol. IV, 730.

[12] SACHS. *Op. cit.,* 44.

eran indispensables al enamorado para expresar sus sentimientos amorosos y luctuosos.

Flautas nasales aparecen en los cinco continentes. El origen de estas flautas queda explicado por la asociación de la inhalación y exhalación con el alma, vida y ritos mágicos y religiosos. La costumbre de exclamar "Salud" en español y "Gesundheit" en alemán cuando estornuda una persona, es una reminiscencia de la idea de que un estornudo violento puede desalojar el alma del cuerpo.

Las flautas son generalmente de forma tubular, pero también se encuentran instrumentos de forma globular. Aparecen flautas *verticales* en las cuales la parte superior es usada como embocadura; la *travesera,* con la embocadura en uno de los lados; las de embocadura de *silbato;* las de *pico* o hendidura con bloque y las originales *flautas aztecas* con tubos, adicionales. Las flautas son de tubo abierto y de tubo cerrado, en cuyo caso generalmente se cierra el tubo con un tapón en la parte inferior o empleando el nudo natural del carrizo. La preocupación de nuestros músicos por una afinación precisa y sus conocimientos acústicos están demostrados por la manera que tenían de afinar sus flautas, aun en tiempos pretéritos, por medio de arena y otras substancias que ponían en el fondo del tubo para acortarlo. Al acortar la longitud del tubo el sonido que produce se torna más agudo.

Es significativo y debemos hacer hincapié en el hecho que las flautas de pico o hendidura con bloque y las flautas de Pan nunca tuvieron importancia en la India, donde se prefiere la flauta travesera como instrumento de viento, sin embargo, ambos instrumentos fueron y son muy populares en las Américas. Las flautas americanas conocidas abarcan desde la del tipo bolsillo con agujeros hasta las gigantescas flautas de corteza sudamericanas. En algunos lugares son empleadas en familias de diferentes tamaños, afinadas en quintas y octavas, como las familias o conjuntos de *Kenas* andinas y las de *Pincollos* y *Tarkas* bolivianas.

Existen flautas simples y dobles similares a las de Oriente. En muchos casos, al igual que los tambores de lengüeta y las flautas de Pan, son empleadas en 'pares', recordando los conceptos masculino y femenino de culturas arcaicas. Garay nos habla de las dos especies usadas por los indígenas Cuna de

Panamá, una masculina llamada *Tolo* con un agujero y otra femenina con cuatro agujeros. También entre los instrumentos aztecas representados en el Códice Florentino se destacan un par de flautas atadas por una cinta.

En el Museo Nacional de México existe una interesantísima flauta cuádruple. Este instrumento consiste en cuatro tubos simples de diferentes longitudes, unidos a una embocadura común de tipo de hendidura con bloque. Tiene la particularidad de que la embocadura doble tiene las entradas de aire de tal manera que el instrumento puede producir cada sonido por separado o simultáneamente. Además, las hendiduras a la entrada de cada tubo, quedan de manera que pueden ser tapadas con los dedos del tocador y el tubo tapado enmudece. Es decir, que el ejecutante podía escoger los sonidos que necesitaba y producirlos individualmente o simultáneamente en forma de acorde!

También existe en el mismo museo un instrumento extraordinario del cual nos ocuparemos más extensamente en otro trabajo. Este novedoso instrumento consiste en dos tubos semicompletos y la mitad de otro tubo, admirablemente unidos y hechos de barro cocido. Los tubos son de tipo semi-cerrado pues tienen una apertura en la parte inferior. Uno de los tubos tiene dos agujeros y el otro tres.

La parte superior de cada tubo está cerrada y tiene un orificio de entrada redonda en el centro de cada tubo para la embocadura o boquilla. Tanto los tubos como los agujeros ostentan un acabado minucioso y una excelente manufactura. Este instrumento procede de la zona de Tres Zapotes, Veracruz, México.

Garcilaso nos cuenta: "de algunas consonancias, los cuales tañían los indios collas, o de su distrito, en unos instrumentos hechos de cañutos de caña, cuatro o cinco cañutos atados a la par: cada cañuto tenía un punto más alto que el otro, a manera de órgano. Estos cañutos atados eran cuatro, diferentes unos de otros. Uno de ellos andaba en puntos bajos, y otro en más altos, y otro en más y más: como las cuatro voces naturales, tiple, tenor, contra alto y contra bajo. Cuando un indio tocaba un cañuto, respondía el otro en consonancia de quinta, o de otra cualquiera, y luego el otro en otra consonancia, y el otro

en otra, unas veces subiendo a los altos, y otros bajando a los bajos, siempre con compás".[13]

Garcilaso se refiere a la flauta de Pan conocida en todo el mundo. La peculiar manera de llevar la melodía en diferentes instrumentos sigue practicándose hoy en día, aun tratándose de grandes conjuntos de tocadores. Los sonidos de la melodía están distribuídos entre dos instrumentos, de manera que se requiere una gran sensibilidad rítmica y melódica para tocarlos, sobre todo en conjuntos numerosos.

Esta técnica antifonal tiene sus raíces en fenómenos cosmológicos, como las relaciones del sol y la luna, y la asociación de propiedades masculinas y femeninas con los sonidos agudos y graves. Su origen precolombino queda comprobado por instrumentos arqueológicos y representaciones en vasos peruanos pre-históricos. Esta costumbre dió principio a la construcción de flautas de Pan dobles y cuádruples que se pueden tocar por un solo músico. Los cunas de Panamá unen las flautas de Pan masculinas y femeninas para tocar en quintas paralelas en la misma manera en que lo hacen los burmeses. En Bolivia estas flautas son llamadas *Sicuris* o *Laquitas* y se fabrican en hileras dobles, triples y cuádruples. También son frecuentes entre los aymarás, que les llaman *Arca* e *Yra.*

Pese al empeño de los poetas para acreditar las flautas de Pan griegas, llamadas *Siringas,* como un instrumento de uso popular, la verdad es, que al igual que en la India estos instrumentos no tenían lugar importante en la música griega, que se basaba en la kithara, lira y el aulos u oboe. Las flautas de Pan eran los instrumentos de los pastores y no se empleaban en música de altura. Sin embargo, todos asociamos la flauta de Pan con la música griega!

Podemos considerar de sensacional el hallazgo de una flauta de Pan de cinco tubos en una tumba de Tres Zapotes, Veracruz, México, por el arqueólogo Weiant. Este informa: "De extraordinario interés es la figura 13, por ser una flauta de Pan. Hasta donde he podido informarme, esta es la primera y única vez que una flauta de Pan ha aparecido en Norteamérica".[14]

---

[13] Garcilaso de la Vega. *Los Comentarios Reales.* Cap. XXVI, Libro Segundo de la primera parte.

[14] Weiant, C. W. *An Introduction to the Ceramics of Tres Zapotes, Veracruz, México.* Smithsonian Institute. Bureau of American Ethnology Bulletin 139. Washington, 1943, 110.

Weiant no está del todo en lo cierto. Además de la flauta de Pan encontrada por él y que está catalogada en el Museo Nacional de México con el número M 109 C13, existe en el mismo museo otra flauta de Pan de cinco tubos procedente de Esparza, Veracruz. Es de barro rojizo y como se puede apreciar en la fotografía tiene una 'oreja' con un agujero para colgarse con una cinta.

Según Weiant y los pocos datos que conocemos sobre la cultura de Tres Zapotes ésta fué contemporánea de las de Mesoamérica, entre ellas la maya y la totonaca. A juzgar por el instrumento descrito en párrafos anteriores, la flauta de Pan y los otros 154 instrumentos musicales encontrados por Weiant en unas cuantas tumbas de Tres Zapotes, esta zona fué un verdadero centro musical, la Cremona de su época en América.

Debemos al dinámico arqueólogo José Corona Núñez, director del Museo Regional de Nayarit, quien también nos proporcionó el croquis y los datos del caracol con orificios en el tubo, noticias sobre una figurita de barro de un músico colimense, aparentemente tocando una flauta de Pan. "Esta estatuilla de barro café pulido... está de pie y representa un músico... con la mano izquierda sujeta un objeto en forma de paquete con líneas esgrafiadas que figuran una flauta de Pan de cinco tubos; dicho objeto lo tiene apoyado sobre el mentón; tiene los labios finos y ligeramente prominentes como en actitud de soplar; le rodea la cara, como un barboquejo una banda grabada en cuadrícula y que se cruza en las sienes con otra igual que le rodea la cabeza pasando sobre la frente, esto parece ser el distintivo de los músicos ya que lo ostenta otra estatuilla de un músico cantor del Museo Regional de Nayarit". Estos nuevos datos vienen a complicar las teorías de los antropólogos y musicólogos partidarios de la teoría del origen asiático del hombre americano y esperamos que también sirva de estímulo a las inquietudes de nuestros músicos y los induzca a estudiar a fondo la música e instrumentos de nuestro continente.

Se puede asegurar que la mayor parte de los instrumentos pre-hispánicos, estudiados hasta ahora, producen sus sonidos dentro del sistema musical pentatónico basado en la escala universal de cinco sonidos la, sol, fa, re, do. Pero hay excepciones notables aún poco conocidas, como las flautas tarascas de tonos enteros y las flautas de Pan y ocarinas peruanas que

producen semitonos y fracciones de tono, pertenecientes a la cultura Nazca. Andrés Sas y Carlos Vega después de estudiar algunos de estos instrumentos llegan a la conclusión compartida por el autor, de que sus creadores empleaban tanto el sistema pentatónico como otros sistemas basados en escalas cromáticas y diatónicas. Se necesitarán muchas excavaciones e investigaciones antes de que se pueda decir la última palabra sobre este interesante punto.

Es penoso admitir que debido a la indiferencia y abandono en que se ha tenido el estudio e investigación de la música americana, los datos precisos que existen sobre ella son relativamente pocos e incompletos. Mucho debemos al entusiasmo y sacrificios de escritores empíricos que han hecho aportaciones pintorescas y valiosas, así como a la tesonera labor de los investigadores mencionados en este trabajo —pero falta mucho por hacer!

BIBLIOGRAFIA

ALBA, GREGORIO HERNÁNDEZ DE. *Música Indígena en Colombia.* Boletín Latino Americano de Música, vol. IV, p. 730. Bogotá, 1938.

AGOSTINI, ALBERTO DE. *Zehn Jahre im Feurland.* Leipzig, 1924.

ALVARENGA, ONEYDA. *Música Popular Brasileña.* Colección Tierra Firme. México, 1947.

ANDRADE, MARIO DE. *Música do Brasil.* Editora Guaira Ltda. Colección "Caderno Azul", No. 1. Rio de Janeiro, 1941.

ARETZ-THIELE, ISABEL. *Música Tradicional Argentina.* Tucumán, Historia y Folklore. Ed. Universidad de Tucumán, República Argentina. Buenos Aires, 1945.

CALANCHA, ANTONIO DE LA. *Coronica Moralizada del Orden de San Agustín en Perú* (1638). Barcelona, 1638.

CARPENTIER, ALEJO. *La Música en Cuba.* Colección Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica. México, 1946.

CASTAÑEDA, DANIEL. *Las flautas en las civilizaciones azteca y tarasca.* "Música", Revista Mexicana. Vol. II, núms. 2, 3 y 4. México, 1930-31.

CASTELLANOS, ISRAEL. *Instrumentos musicales de los afrocubanos.* La Habana, 1927.

EMSHEIMER, E. *A Lapp Musical Instrument.* Ethnos, vol. 13, núms. 1-2, p. 68. The Ethnographical Museum of Sweden. Stockholm, 1947.

FRAZER, JAMES G. *The Golden Bough.* A Study in Magic and Religion. McMillan Co., New York, 1944.

GEIRINGER, K. *Musical Instruments.* Oxford University Press. N. Y., 1945.

GARAY, NARCISO. *Tradiciones y Cantares de Panamá.* Panamá, 1930.

GONZÁLEZ BRAVO, ANTONIO. *Clasificación de los Sicus Aimarás.* Revista de Estudios Musicales. Univ. Nac. de Cuyo. núm. 1, p. 93. Mendoza, Argentina, agosto, 1949.

GRENET, EMILIO. *La Música Popular Cubana.* La Habana, 1940.

HARCOURT, R. ET M. *La Musique des Incas et ses Survivances.* París, 1925.

HOLZMANN, RODOLFO. *Aporte para la Emancipación de la Música Peruana.* Revista de Estudios Musical. Univ. Nac. de Cuyo, núm. i, p. 61. Mendoza, Argentina, agosto, 1949.

HERZOG, GEORGE. *Musical Styles in North America.* Proceedings, 23rd. International Congress of Americanists. New York, 1928-30. Pp. 455-58.

HORNSBOSTEL, E. M. VON. *The Music of the Fuegians.* Ethnos, vol. 13, núms. 3-4, p. 62. The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm, 1948.

ISAMITT, CARLOS. *Los Instrumentos Araucanos.* Boletín Latino Americano de Música, vol. IV, p. 305, Bogotá, 1938.

——*Machiluwn.* Una danza Araucana. Revista de Estudios Musicales. Univ. Ñac. de Cuyo, núm. 1, p. 105. Mendoza, Argentina, agosto, 1949.

IZIKOWITZ, GUSTAV K. *Musical and Other Sound Instruments of the South American Indians.* Göteborg, 1935.

KOCH-BRÜNDBERG, DR. THEODOR VON. *Roroima zum Orinoco.* Ergebbrise Iner Reise in Nordbrasilien and Venezuela in der Jahren 1911-13. Stuttgart, 1923-28.

KARSTEN, R. *Indian Dances in the Gran Chaco (South America).* Helsingfors, 1915.

KUNST, JAAP. *A hypothesis about the origin of the gong.* Ethnos, vol. 12, núms. 1-2, p. 79. Ethnographical Museum of Sweden. Stockholm, 1947.

LANGE, FCO. CURT. *A manera de Prólogo.* Revista de Estudios Musicales, Univ. Nac. de Cuyo, núm. 1. Mendoza, Argentina, agosto, 1949.

LAVIGNAC, A. *Enciclopedie de la Musique.* Ed. Laurencie, 2 vols. Paris, 1913-31.

LINNÉ, S. *Archeological Researches at Teotihuacan, Mexico.* Rasping Bones, p. 204. Stockholm, 1934.

LUMHOLTZ, CARL. *El México Desconocido.* 2 vols., Scribner's Sons, New York, 1904.

MENDOZA, VICENTE T. *Música Precolombina.* Boletín Latino Americano de Música, vol. IV, p. 243. Bogotá, 1938.

——*Música Indígena de México.* México en el Arte, núm. 9, México, 1950.

MENDOZA, V. T. y CASTAÑEDA, D. *Instrumental Precortesiano.* Publicaciones del Museo Nacional. México, 1933.

MOEDANO KOERR, HUGO. *Tizatlan Asiento del Señor Xochipilli.* Cuadernos Americanos, vol. XI, núm. 5, p. 133. México, 1943.

MARTÍ, SAMUEL. *Música de las Américas.* Cuadernos Americanos, vol. LII, núm. 4, p. 244. México, 1950.

MEAD, CHARLES W. *The Musical Instruments of the Incas.* Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. XV, part III, New York, 1924.

NORDENSKIOLD, ERLAND. *Spiele und Spielsachen im Grand Chaco und im Nordamerika.* Zeitschrift für Ethnologie, T. XLII, Berlin, 1910.

ORTIZ ODERIGO, NESTOR R. *Panorama de la música afroamericana.* Buenos Aires, 1944.

SACHS, CURT. *The History of Musical Instruments.* Northon, N. Y., 1940.

SAS, ANDRÉS. *Ensayo Sobre la Música Inca.* Boletín Latino Americano de Música, vol. IV, p. 71, Bogotá, 1938.

SAVILLE, MARSHALL, T. *The Woodcarver's Art in Ancient Mexico.* New York, 1925.

SCHAEFFNER, ANDRE. *Origine des instruments de musique.* Introduction ethnologique á l'histoire de la musique instrumentale. Paris, 1936.

SELER, EDUARDO. *Colección de Disertaciones.* Berlín, 1904.

SLONIMSKY, NICHOLAS. *Music of Latin America.* New York, 1945.

TIRÉN, K. *Die Lappische Volksmusik.* Nordic Museum Acta Lapponica III. Stockholm, 1942.

TOSCANO, SALVADOR. *Arte precolombino de México y América Central,* p. 412. Universidad Nacional Autónoma de México, 1944.

TOYNBEE, ARNOLD J. *A Study of History.* Oxford University Press, London, 1946.

TOZZER, ALFRED M. *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones.* The MacMillan, Co., New York, 1907.

VEGA, CARLOS. *Los Instrumentos Musicales Aborígenes y Criollos de la Argentina.* Ed. Centurión, Buenos Aires, 1949.

——*Flautas de Pan Andinas y Escalas con Semitonos.* Acta XXV° Congreso Americanista, Buenos Aires, 1934.

WEIANT, C. W. *An Introduction to the Ceramics of Tres Zapotes,* Veracruz, México. (Smithsonian Institute). Bureau of American Ethnology Bulletin 139, Washington, 1943.

ZALDÍVAR, GABRIEL. *Historia de la Música en México.* México, 1934.

LA RELIGION Y EL PENSAMIENTO DE ECHEVERRIA

Por *Tulio HALPERIN DONGHI*

SEGÚN Echeverría uno de los puntos en que la nueva generación debía apartarse de los unitarios era el de la religión, a la que éstos habían otorgado consideración muy escasa y trivial. Mas no sólo eran ellos los que así procedían: "Las cuestiones religiosas generalmente interesan muy poco a nuestros pensadores, y cuando más les arrancan una sonrisa de ironía; error heredado por algunos de nuestros amigos". Así se lamenta en la *Ojeada Retrospectiva,* para concluir apostrofando a los "filósofos" descreídos: "A vosotros, filósofos, podrá bastaros la filosofía, pero al pueblo, a nuestro pueblo, si le quitáis la religión, que le dejáis? Apetitos animales, pasiones sin freno. . .". Entre la queja inicial y esta pregunta no corre contradicción abierta; hay más bien, o parece haber, un cambio brusco en el punto de mira. Pues la justificación utilitaria de la religión para el pueblo, para la masa ignara incapaz de elevarse hasta alturas filosóficas, no es incompatible con una "sonrisa de ironía" frente a lo religioso, y prueba de ello es que la tuviesen por válida aquellos mismos cuya actitud frívola es reprochada en el primer párrafo. Estos cambios en el punto de mira, este súbito ensancharse o estrecharse del ámbito en que se mueve el pensador constituyen lo más característico de la actitud de Echeverría frente a lo religioso.

Desde luego puede influir en ello la actitud en extremo cautelosa que quiere mantener frente a la que llama "religión del pueblo", es decir, la dominante. A ella se dirigen las más rendidas muestras de respeto exterior, y quizá la mayor resida en evitar toda formulación explícita de una religiosidad desenvuelta al margen, si no en contra, del catolicismo. Pero esto no basta para explicar por qué en las fugaces consideraciones que sobre religión formula Echeverría no advertimos el trasunto de un pensamiento sistemático que permanece oculto, y

sí el de una íntima vacilación que se resuelve en un haz de contradicciones.

¿A qué se debe ello? Las simpatías religiosas del ambiente romántico que conoció Echeverría eran ya cosa bastante turbia. Motivos pragmáticos —la necesidad de fundar un orden más estable— se entremezclaban curiosamente con razones más hondas. Pero también en ese plano prima en la imagen de la religión su carácter de ordenadora y pacificadora, ahora en el seno de la convulsionada conciencia romántica. Así la ve, por ejemplo, Thierry en un instante decisivo de su existencia. Cuando el gran historiador, ciego y paralítico, se pone en busca de un "puerto al que no lleva la razón" concluye por hallarlo, tal como era previsible, en la "fe de sus padres". Pero aun en ese instante de ansiosa nostalgia no logra una definitiva identificación con esa Iglesia en la que sin embargo pretende haber hallado refugio. Por lo menos se mantiene lo bastante alejado como para ver en ella un problema, no filosófico pero sí histórico, o, según sus propias palabras, "un hecho que se impone a mi atención y no soy capaz ni de eludir ni de explicar". Y aún más claramente se ve esa insuperable distancia en su decisión de hallar la paz en la "fe de los simples". Una fe así caracterizada permanece irremediablemente vista desde fuera, de lo contrario no sería la de los simples, sino sencillamente la de Thierry. Estamos aquí en el núcleo de la religiosidad romántica; esa imagen idílica de la fe está constituída sobre la apasionada nostalgia que mueve al romántico a buscarla, y desaparecida ésta perdería todo su sentido. Mas por ello mismo esta búsqueda está destinada a no satisfacerse jamás, y las luchas y "fatigosas incertidumbres" de la razón no dejarán su sitio a una paz hallada en el seno de la Iglesia; por el contrario, la lucha habrá de proseguir, más confusa y desesperada que antes, como un destino no aceptado que sin embargo debe seguir soportándose, y del frustrado intento de evasión sólo quedará la certidumbre de que toda liberación es imposible.

Nada de este debatirse en una situación sin salida hemos de hallar en Echeverría; se oponía a ello desde luego su credo "progresista", su implícito optimismo. Y si bien ese optimismo iba en contra de cierta fundamental amargura del pensador, que había de agravarse cuando, luego de ocupar por un brevísimo instante el primer lugar entre sus contemporáneos, se ve sustituído y casi olvidado; lo que en esos momentos de deses-

peranza sale a luz es algo muy distinto de la atormentada rebelión romántica: es una orgullosa aceptación del destino. De este modo nos dará en el "Avellaneda" una inesperada, absurda y patética versión de la "ley del progreso":

La ley del hombre es progresar contino
para llegar a un incógnito destino
y devorando del dolor la angustia
proseguir su camino
a través del caos con alma mustia
¿Quién le impuso esa ley irrevocable?
¿Quién a su imperio crudo
sometió a su espíritu indomable?
Se la dió quien lo quiso y quien lo pudo,
y maldecirla es vano, aborrecerla,
si es fuerza resignado obedecerla.

El mismo poeta parece sorprenderse de lo que ha revelado en ese instante de involuntaria sinceridad y pasa a arengarse a sí mismo, con palabras tan rotundas como íntimamente turbadas:

Fuerza no, sí deber, deber sagrado
pues que le fuere dado
al hombre descubrirla y conocerla
y con libre y veraz conocimiento
de esa ley someterse al cumplimiento.

Así la figura del hombre pasivamente resignado se identifica con la del moderno investigador-conquistador de la naturaleza. Mas con ello pierde todo su sentido, y no ha de sorprender que en ese mismo conocimiento halle la redención proclamada imposible:

. . . el mal su imperio
pierde a medida que la mente humana
creciendo en perfecciones un misterio
nuevo de la creación columbra ufana.

Con lo que el progresismo oficial recobra su pleno dominio, y bajo su signo se recompone la unidad del pensamiento del poeta, por un instante amenazada. Y en ninguno de los dos planos —el de la honda espontaneidad o el de la adecuación al credo profesado en la lucha política— hay nada parecido a la

religiosidad romántica. Sin embargo Echeverría la conoció, y la misma figura del mártir Avellaneda lleva en sí el drama de una religiosidad duramente reconquistada. De él nos informará su poeta en unos versos ampulosos y fríos, que revelan cuán poco lo ha sentido él mismo, y sólo alcanzarán cierta fuerza en las agrias alusiones a los pensadores del partido unitario, los "doctores" cuyo sensualismo ateo produjo la corrupción y ruina del país.

Más cerca se halló sin duda Echeverría de los enfoques saintsimonianos, que dentro del ámbito romántico ocupan un lugar peculiar. También parten ellos de una clarísima conciencia de la anarquía "profunda" en que vive Europa, y también procuran hallar en la religión el fundamento para "una autoridad libremente aceptada". Mas ya no se verá en ella una suerte de defensa sentimental contra ciertas conclusiones letales que puede alcanzar la razón (tal imagen llevaría el sello de las épocas críticas, tal como la que atraviesa y debe superar la Europa postrevolucionaria; en tales épocas, en efecto, "il-y-a complète divergence entre les sentimens, les raisonemens et les actes".)[1] Por el contrario, de religiosas sólo pueden ser calificadas las épocas orgánicas, y lo específicamente religioso en ellas es el orden que las rige ("Dieu et l'ordre sont pour lui-el hombre-des termes identiques"), orden que ha de incluir a la humanidad entera y ha de gobernar todas las actividades y potencias de cada hombre. Todo en esas épocas se contrapone a las eras críticas, cuyo rasgo fundamental es el egoísmo. Con esa calificación ética no quiere aludirse tan sólo a la moral vigente, sino, en audaz trasposición de sentido, a las fragmentarias formas de pensamiento en boga ("Nos jeunes philosophes ont meme trouvé un mot qui peint merveilleusement cette anarchie intellectuelle, demandez leur a quelle école ils appartiennent, ils répondront: nous sommes de l'école éclectique".) Y tampoco la ciencia se libra de reproches: ya en 1805 Saint Simon había increpado duramente a los hombres de ciencia, acusándolos de seguir a Newton, quien había republicanizado la ciencia, contra la tendencia monárquica del cartesianismo, y de ser por lo tanto "des savans anarchistes". Por

---

[1] "Doctrine de Saint Simon", p. 19 (a esa recopilación de las exposiciones que de la doctrina saintsimoniana, hicieron a poco de la muerte del maestro sus principales discípulos pertenecen también las demás citas, salvo advertencia en contrario).

su parte, el artista, cuanto más talentoso sea, más fielmente reflejará la sociedad en que vive, y el florecimiento de la sátira y la elegía marcan el predominio del espíritu egoísta en el campo de la creación literaria.

La época orgánica anunciada por la escuela saintsimoniana había de sustituir al egoísmo el espíritu de sacrificio, a la ciencia empirista un dogma que dedujese geométricamente sus contenidos de un número muy pequeño de postulados, a la filosofía anárquica una concepción filosófica, que debía abrazar todos los modos de la actividad humana y daría solución a todos los problemas individuales y sociales. Tal concepción filosófica es propiamente una religión, que viene así a caracterizarse, no por un específico contenido sobrenatural, sino por una estructura unitaria del todo de acuerdo con las tendencias de la "era orgánica". Pero esa concepción no se da separada del dogma, es el mismo dogma considerado como un conjunto, no ya de conocimientos, sino de directivas para la acción. Una fuerte tendencia unificadora es lo primero que se advierte aquí. ¿Racionalismo también? Desde luego, pero este rasgo antirromántico es aquí elaborado románticamente y a la postre negado. Pues el método de deducción geométrica no es aceptado como bueno en sí, ni por su supuesto valor para alcanzar la verdad, sino en cuanto es trasunto en el campo del pensamiento de una virtud de más amplio alcance, y ella es esa tendencia unificadora que antes se señaló. Ya se ha visto cómo la crítica a la ciencia dominante se vierte en términos de analogía política ("ciencia monárquica" que se contrapone a "ciencia anárquica"). Y así debe ser, puesto que esa crítica no pretende apoyarse en exigencias estrictamente científicas, sino se apresura a señalar en el enfoque científico supuestamente errado un mero reflejo de una tendencia general del espíritu, de toda una estructura del pensamiento y de la sociedad que urge reemplazar. Pero también en la que habrá de sustituirla formas de pensamiento y estructura social serán interdependientes, y el dogma no sólo será tal por ciertas cualidades intrínsecas en su enunciado, sino porque tiene un órgano de creación estrictamente determinado dentro de la sociedad: el dogma nace en los templos.

Racionalismo aceptado, entonces, indirectamente y como consecuencia implícita de la elección previa en favor de un orden unitario. Por lo tanto, no habrá contradicción, sino tan

sólo un cambio de enfoque si el acento se carga luego sobre la voluntad —y el previo racionalismo se disculpa como necesaria adaptación al espíritu dominante— para concluir en el predominio del sentimiento. Así va aproximándose cada vez más la religiosidad saintsimoniana a su fuente romántica, de la que la separa todavía un propósito más serio y directo de contribuir a la construcción de una sociedad nueva.

Echeverría a la vez participa y se mantiene alejado de ese conato de fundar una religiosidad renovada. Participa en cuanto lo conoce, y toma de él más de un punto de vista, y por otra parte hay muy buenos motivos para dudar de la sinceridad de la recusación formal que de él hace a veces. Pero no parece haber alcanzado el núcleo mismo de ese enfoque, la nostalgia de orden y unidad que es su motor. Eso hace posible que su influencia se ejerza tan sólo sobre el político. El artista, por el contrario, está orgulloso de su filiación byroniana —y Byron y Goethe eran para los saintsimonianos los más distinguidos representantes literarios de la nueva era crítica, del mismo modo que Juvenal y Persio lo habían sido de la crisis del mundo antiguo (un juicio tan agudo, o, si se quiere, tan impertinente, como pueden serlo tales calificaciones sociológicas de hechos estéticos). Lo que admira y quiere imitar en Byron es esa orgullosa conciencia de la soledad, premio y castigo a la vez de un alma singular. "Las almas de fuego no sienten como las almas vulgares", tal es el epígrafe que pone Echeverría a unas páginas de supuesta confesión íntima, y no sin duda para incluirse entre las segundas. En las mismas páginas lo vemos apartarse de las almas vulgares del vulgo bullicioso que puebla la Alameda, para entregarse a la comunión con la salvaje naturaleza, con las ondas "turbulentas y majestuosas" del Plata, espejo de un espíritu que aspira él también a una grandeza violenta y sombría. Los saintsimonianos no hubieran podido, sin duda, ver sin reprobación este soberbio aislamiento, en el que hallarían el sello del egoísmo. Para refutar a Comte no les fué preciso examinar sus doctrinas; bastaba con saber que el pensador llevaba vida solitaria. Por lo tanto, "il n'y a pour lui que fiel et amertume. Pour lui tout est creux, L'Univers est un vide inmense. . .".[2] He aquí una vez más la interdependencia entre formas de pensamiento y formas de vida, que hacía de la co-

[2] "Le Globe" del 13 de enero de 1833, cit. en Sébastien Charlety: "Histoire du Saintsimonisme", 2ª ed. p. 115.

munidad saintsimoniana, a la vez que un medio de difusión de la doctrina, el fin último de esa difusión.

Pero si sólo aparece este enfoque saintsimoniano en el pensador político, y no en el poeta o en el hombre preocupado —como lo era en alto grado Echeverría— de modelar su vida según ciertos cánones y normas, en el político conserva paradójicamente su rasgo dominante, es ante todo exigencia de unidad. Mas esa exigencia no surgirá ya de lo más hondo del alma del pensador —de lo contrario estaría siempre presente, en todos sus actos y creaciones— no es sino un dato más, que éste ha hecho suyo durante su período de aprendizaje, y de cuya legitimidad como exigencia fundamental no está él mismo muy seguro.

Lo que no es impedimento, sino más bien motivo, para que la reitere a cada paso con renovado énfasis. Tal unidad viene dada desde luego por el fin único al que habrán de encaminarse todas las actividades humanas: "política, filosofía, religión, arte, ciencia, industria, todo. . . deberá encaminarse hacia la democracia". Pero no sólo por el fin. Esa unidad implica a la vez un cierto eslabonamiento, rasgos comunes entre las diversas concepciones parciales que presiden ese actuar dirigido concertadamente a una finalidad única: "entendemos por creencia —dice Echeverría, explicando qué es esa fundación de creencias que proclama necesaria— no, como muchos, la religión únicamente, sino cierto número de verdades religiosas, morales, filosóficas, políticas, enlazadas entre sí como eslabones primitivos de un sistema y que tengan para la conciencia individual y social la evidencia inconcusa del axioma y del dogma". Y, en otro texto, observa: "Hay, si se quiere (en nuestra sociedad) muchas ideas, pero no un sistema de doctrinas políticas, filosóficas, artísticas, no una verdadera ciencia; porque la ciencia no consiste en almacenar muchas ideas, sino en que éstas sean sanas y sistemadas, y constituyen, por decirlo así, un dogma religioso para el que las profesa".

Por dos veces —y no son ciertamente las únicas— al referirse a la unidad de doctrina ha aparecido en el trasfondo la religión. He aquí, sin duda, un rasgo saintsimoniano. Mas esa aproximación a la doctrina francesa pone al mismo tiempo en claro la distancia que irremisiblemente lo separa de ella. Lo que en ella era llevar el acento a las relaciones que existen entre formas de pensar y formas de vida —entre un pensar

religioso, jerarquizado en torno de unas pocas premisas, y una sociedad religiosa, vale decir, desconocedora del egoísmo y organizada según una libre jerarquía— se halla aquí traspuesto a otro plano; no hay ya tal vinculación, sino tan sólo un ligar estructura dogmática y fe, en el que persiste el racionalismo originario, desglosado de un sistema en el que hallaba su justificación. La justificación que ahora se sugiere es de corte pragmático: de la firme estructura racional nace la fe que hace de una doctrina un válido instrumento para la acción. Trasfondo pragmático que era en Echeverría una suerte de razón última, y no porque fuera necesariamente para él ni la más valiosa ni la decisiva, sino porque era literalmente la última que le quedaba cuando no sabía en qué apoyar sus tajantes afirmaciones. Es en el punto 13 del *Dogma* donde expone quizá con mayor claridad esta justificación de la exigencia unitaria: "Para salir de este caos necesitamos de una luz que nos guíe, una religión que nos consuele, una base moral, un *criterium* común de certidumbre que sirva de fundamento a la labor de todas las inteligencias y a la reorganización de la patria y de la sociedad".

"Esa piedra fundamental, ese punto de arranque y reunión son los principios... Nuestra cultura intelectual exige por lo mismo un desenvolvimiento armónico, una marcha uniforme, una elaboración peculiar, que tienda a la difusión de los principios sanos, a la uniformidad de las creencias".

He aquí de nuevo la exigencia unitaria traspuesta a otro plano. Se trata ahora de resolver una concreta situación —el "caos"—, se trata de construir para ello un instrumento ideológico idóneo. El pensador ha escogido con alguna deliberación previa esas ideas que deberá proclamar suyas, y por eso se mantiene en cierta manera distante de ellas. Esto está aquí vinculado con una imagen causal de las vicisitudes sociales: el pensamiento que se hace acción es una causa más, y en cuanto tomemos por finalidad uno de sus posibles efectos, esa causa será a la vez un medio, un instrumento que será valioso en cuanto nos aproxime al fin buscado. Para los saintsimonianos esta actitud había de ser inconcebible, para ellos la unidad dogmática no es valiosa porque pueda ayudar a construir una sociedad jerarquizada, sino ante todo, porque ella misma encierra esas virtudes que hacen deseable el establecimiento de un orden jerárquico. Pensamiento, acción y sociedad no aparecen

aquí vinculados causalmente, sino como partes de una única estructura, de una totalidad "orgánica".

Pero más interesante que este involuntario distanciamiento de las fuentes francesas es aquí otro, que no carece de vinculación con el anterior. Esta unidad, que ha sido preciso fundamentar de manera distinta, ha cambiado también de sentido. Si entre los saintsimonianos lo religioso no designaba un dado credo de contenido sobrenatural, ni aquellos sentimientos o formas de conducta que a él fueran unidos, si en verdad no aludía a contenido alguno, sino a una pura forma, tanto de pensamiento como de vida (y en este sentido debe entenderse la objeción que hacían a la ley de los tres estadios de Comte, a saber, que también el estadio científico era religioso, sólo que lo era de otro modo), en Echeverría no hay ya asimilación entre religión y doctrina unitaria, lo religioso no es ya todo el *Dogma* en cuanto todo él encierra ciertas cualidades formales. Es preciso entonces delimitar y justificar una esfera propia de lo religioso, que sólo podrá quedar caracterizada por el contenido. Se plantean así para Echeverría con carácter necesario ciertos problemas que no lo tenían tal para los franceses (lo que no quiere decir, desde luego, que ellos dejaran de plantearlos).

"Política, filosofía, religión. . . todo. . . debe encaminarse a la democracia". ¿Hay, pues, una religión en el Dogma? Digamos más bien que hay en él, o debiera haber, ciertos principios directores válidos también para la religión. "La filosofía —se lee en el párrafo titulado *Emancipación del espíritu americano*— ilumina la fe, explica la religión y la subordina a la ley del progreso". Veamos cuáles son esas explicaciones que nos promete la filosofía, cuáles los caracteres de esta religión subordinada a la ley del progreso.

Para trazarlos se comienza por definir la religión natural: "Religión natural es aquel instinto imperioso que lleva al hombre a tributar homenaje a su creador. Las relaciones del hombre con Dios son como las de hijo a padre, de una naturaleza moral. Siendo Dios la fuente pura de nuestra vida y facultades, de nuestras esperanzas y alegrías, nosotros en cambio de estos bienes le presentamos la única ofrenda que pudiera apetecer, el tributo de nuestro corazón". Pero esta relación que se nos describe con palabras tan ampulosas como poco efusivas demuestra bien pronto ser insuficiente: "La religión natural no

ha bastado al hombre, porque careciendo de certidumbre, de vida y de sanción, no satisfacía las necesidades de su conciencia; y ha sido necesario que las religiones positivas que apoyan su autoridad sobre hechos históricos, viniesen a proclamar las leyes que deben regir estas relaciones íntimas entre el hombre y su Creador".

Junto a esa pura relación (en sí necesaria y cubierto de las vicisitudes históricas) apoyadas además en ella se dan esas codificaciones que son las religiones positivas. Ellas sí son mudables creaciones de la historia. Mas no hay en esta distinción ninguna preferencia por aquello que es permanente, ningún menosprecio iluminista por lo pasajero. Por el contrario, ambos elementos son igualmente imprescindibles. Si la religión natural no puede sustituir sino protegida por las leyes de un credo positivo —como, si se permite la comparación, la pulpa de un fruto lleva siempre su cáscara protectora— no por ello es nada misterioso ni inaccesible, por el contrario, está tan al alcance de nuestro examen como esa pulpa a la que la comparábamos. La relación entre fe natural y credo positivo está vista analítica, estáticamente, y es muy distinta de la que trazaría un auténtico romántico, en la que el credo positivo sería el crearse —o en todo caso el manifestarse— en el curso de la historia de algo que fuera de ella es misterioso e inaccesible. En suma, esta imagen de la religión, es, a pesar de todas las cautelas, ilustrada. Y si pudo parecer que se apartaba en ese enfoque al evitar todo desdén por los credos positivos ello ha sido posible porque no se los ve ya como contingentes, sino también ellos como necesarios. Lo único mudable en ellos será el contenido de esas leyes en que se resumen. Y ahora, cuando el testimonio de la historia se da puro y sin mezcla (porque antes no era sino trasunto de un dato previo a toda consideración histórica, de esa necesidad de la conciencia humana que buscaba una mayor fijeza de los deberes religiosos) se ve hasta qué punto lo tiene en poco Echeverría. Porque en esos credos —aparte de la necesidad de que haya uno efectivamente vigente— todo es arbitrario, la historia que los ha creado no ha dado a ninguno de ellos privilegio sobre los demás, se hallan todos, por así decirlo, situados en el mismo plano, y es misión del pensador escoger alguno de acuerdo con ciertos criterios ideológicos previos. Esa creación histórica de los credos positivos se manifiesta así ilusoria; en realidad estos credos son meras posibili-

dades de elección que se ofrecen al pensador, y sólo alcanzará a justificar su vigencia aquel que éste haga suyo. Esto permite que inmediatamente se adopte el cristianismo como religión "progresiva" sin tomar en cuenta más que ciertos caracteres que se atribuyen a su doctrina, como si la elección hubiese podido recaer sobre cualquier otro credo, con sólo que hubiese estado más de acuerdo con los principios del *Dogma,* pues se ha querido dejar rigurosamente de lado que el cristianismo tiene también una historia, y aun el hecho para Echeverría de más bulto de esa historia, a saber, que él era ya, independientemente de toda aceptación o recusación, la religión vigente en el país:

"La mejor de las religiones positivas —dice desde este punto de vista Echeverría— es el cristianismo, porque no es otra cosa que la revelación de los instintos morales de la humanidad".

"El Evangelio es la ley de Dios, porque es la ley moral de la conciencia y la razón".

"El cristianismo trajo al mundo la fraternidad, la igualdad y la libertad, y rehabilitando al género humano en sus derechos, lo redimió. . . el cristianismo es esencialmente civilizador y progresivo. . . el cristianismo debe ser la religión de las democracias".

Aun aquí, en esa pura contingencia que son los credos positivos, se busca algún elemento no contingente en qué fincar su validez; así esos instintos morales, esa ley de la moral de la conciencia y la razón, que se revelan en el cristianismo y aseguran su superioridad sobre los demás credos. Pero todo esto es sobremanera forzado, en la decisión no pueden haber dejado de influir otros factores, y Echeverría ha de reconocerlo en una curiosa nota:

"En varios párrafos, y en éste especialmente, hay algunas opiniones críticas, sugeridas por la situación excepcional en que se hallaba nuestro país, cuya tendencia no se ocultará a los lectores del Río de la Plata. Sin embargo, hacemos la prevención, porque consideradas en "abstracto" esas opiniones, pueden parecer erróneas o contradictorias a los lectores extraños a nuestras cosas".

Con ésta nota se abre el capítulo sobre religión, y lo cierra otra en la que se advierte igualmente hasta qué punto se ha tomado en cuenta la situación argentina. Y cuando llega a su

conocimiento la existencia de un credo "más amplio" que el cristiano, el primer movimiento es de entusiasta aceptación, que luego se atempera no sin que influya en ello la situación religiosa del país:

"La Filosofía presiente ya y anuncia el nacimiento de una religión racional del porvenir más amplia que el cristianismo, que sirva de base al desenvolvimiento del espíritu humano, y a la reorganización de las sociedades europeas, y que satisfaga plenamente las necesidades actuales de la humanidad ¿Quién será el revelador de esa religión? La humanidad misma. Esta idea, que constituye el principio fundamental de la doctrina de Leroux y su escuela, no ha salido aún de la esfera de la especulación, y nos reducimos a anunciarla, no siendo tiempo todavía de ventilar entre nosotros las cuestiones que envuelve. Nuestra fe en el cristianismo es completa: lo adoptamos además como la religión del pueblo, aun cuando quisiéramos verlo reinar en toda su pureza y majestad".

Pero aún más explícitas son las palabras con que justifica las proposiciones religiosas de la *Creencia* ante la Asociación de Mayo. Afirma allí que al redactarla fué preciso "tener en consideración el hecho real, indestructible, de la existencia de una religión positiva en nuestra sociedad, reconocerlo y sujetarlo al criterio de la filosofía. Ella (la Comisión redactora) ha pensado además que siendo la religión cristiana, bajo la forma católica, la religión del pueblo, era de nuestro deber respetarla para no sublevar simpatías que pueden oponerse en lo porvenir a nuestras miras políticas". Quede para más adelante la lucha abierta, el "atacar de frente la autoridad infalible de la Iglesia y del Papa sobre la interpretación y propagación de la doctrina religiosa". Pero Echeverría no cree que esa lucha sea fácil. Los que lo oyen no alcanzarán a ver el día del triunfo, aquél en que ha de reinar "en toda su pureza el cristianismo, desalojada la superstición y aniquilado el catolicismo". En estas perspectivas de aniquilación definitiva remata la previa "adhesión completa" a la fe del pueblo ¿hipocresía? Pero si tales limitaciones y reticencias deben hallar su sitio en notas y discursos explicativos no es sólo por consejo de la prudencia. No hallan cabida en el texto, porque nada en él debe aludir a esas situaciones concretas que sin embargo gravitan decisivamente sobre el pensador. Este influjo de la realidad está condenado a ejercerse clandestinamente, y lo está porque —a pesar de que el tomarlo en

cuenta haya sido uno de los propósitos cardinales que llevó Echeverría a la meditación política— en el sistema de ideas en que se apoya el *Dogma* todo prestar atención a la realidad concreta implica apartar la mirada de aquellos principios cuya validez no depende de las meras circunstancias, en los cuales debe apoyarse quien pretenda hacer obra duradera. Pero no por ello esa exigencia de ir a lo concreto se plantea menos urgentemente. Por el contrario, seguirá rigiendo como un elemento extraño y decisivo el curso tortuoso del pensamiento de Echeverría, e imponiéndole las más curiosas inconsecuencias. Así se establece una insoluble tensión entre realidad y enunciado teórico. Por eso en nuestro caso los motivos de adhesión al cristianismo que se dan en notas y explicaciones verbales deben ocultarse celosamente en la exposición del *Dogma,* y esa misma adhesión, cuyo brotar de una concreta circunstancia no es justificación suficiente a los ojos del que la otorga, debe fingirse incondicionada, y no sólo en cuanto es total, sino en cuanto se apoya exclusivamente en ciertos elementos de la doctrina que se hace propia, a los que se atribuye universal validez. Ocultación, ficción, todo esto hemos encontrado en este proceder; en suma, los rasgos exteriores de la hipocresía. Pero esa supuesta hipocresía no es un reproche que deba hacerse a la conducta, sino a la inteligencia de Echeverría, no es una tacha ética sino lógica, y trasunta la impotencia del pensador frente a las duras imposiciones de la historia, que debe aceptar, pero no sabe justificar.

Mas en todo caso este cristianismo tan tortuosamente aceptado debe integrarse con puntos de vista políticos, filosóficos y morales para constituir una creencia unitaria ("entendemos por creencia. . . cierto número de verdades religiosas, morales, filosóficas, políticas, enlazadas entre sí como eslabones primitivos de un sistema"). Así el cristianismo no será ya sino un capítulo de ese credo más amplio, y habrá de quedar subordinado a la economía general del *Dogma.* En el punto 11, titulado *Emancipación del espíritu americano,* se intenta describir la estructura de esa creencia unitaria. Allí se alude, desde luego, al sector religioso, sin tomar ya en cuenta que él ha sido recogido por el pensador de la realidad en torno:

"La religión —leemos allí— es el cimiento moral en que descansa la sociedad, el bálsamo divino del corazón, la fuente

pura de nuestras esperanzas venideras y la escala mística por donde suben al cielo las esperanzas de la tierra".

Como definición estas frases ampulosas son desde luego insuficientes. Pero es que aquí no se quiere definir qué sea la religión, y sí tan sólo aludir a un objeto bien conocido tanto por el autor como por aquéllos a quienes se dirige. Fragmentada la unidad saintsimoniana del *Dogma,* Echeverría no intenta siquiera delimitar con algún rigor cada uno de los elementos que la componen. En el mismo capítulo filosofía y ciencia se le superponen implacablemente:

"La ciencia enseña al hombre a conocerse a sí mismo, a penetrar los misterios de la naturaleza, a levantar su pensamiento al Creador, y a encontrar los medios de mejora y perfección individual y social".

Pero exactamente lo mismo hace la filosofía:

"La filosofía, en suma, es la ciencia de la vida en todas sus manifestaciones posibles, desde el mineral a la planta, desde la planta al insecto infusorio, desde el insecto al hombre, desde el hombre a Dios".

No es dudoso, sin embargo, que para Echeverría filosofía y ciencia no eran la misma cosa. Y no lo eran porque la experiencia cotidiana se las presentaba como distintas, de la misma manera que lo que se evocaba en esa experiencia al aludir a la religión eran un credo y un culto muy bien determinados. He aquí una muy curiosa actitud de parte de quien pretende transformar la sociedad; sus concepciones supuestamente novedosas sólo adquieren algún sentido si las referimos a esa sociedad aún irredimida. Sólo tomándola en cuenta pasan a significar algo las frases hinchadas que arriba se citan. De esta manera la novedad que puedan traer consigo esas concepciones queda muy limitada; si pasara de ciertos límites, si llegara a implicar la abolición del orden existente, el nuevo credo no hallaría en qué apoyarse, se desenvolvería en el vacío o, mejor, quedaría él mismo vacío, tal como ocurre apenas dejamos de proyectarlo sobre esa realidad que combate y de la que al mismo tiempo usurpa su fantasmagórica sustancia. Esa moderación, como la hipocresía que antes se ha notado, no es una actitud deliberada y libremente elegida, y por el contrario el pensador no puede dejarla de lado porque es consecuencia de su incapacidad de crear una imagen nítida de ese mundo nuevo por el cual combate. Esa imagen no puede ser, entonces, sino de lo ya

existente, que logra así perdurar clandestinamente en el nuevo universo redimido.

Por eso cuando le toca exponer su doctrina religiosa secreta, cuyo conocimiento la prudencia aconseja limitar a unos pocos iniciados, ella resulta muy cercana a la pública, a la que se anuncia en el *Dogma.* Allí vemos un repudio más franco y abierto del catolicismo, pero ese repudio sólo se hace posible concibiendo el catolicismo como una impureza, un abuso, una forma patológica de la que es preciso liberar al cristianismo. Por lo tanto, tampoco aquí se pretende crear algo nuevo, sino tan sólo reformar lo ya existente. Y esa reforma no es en el fondo sino restauración, la restauración de una primitiva pureza de la fe, "abolido el poder colosal que se sienta en el Vaticano". La imagen de la Iglesia como una conspiración de "hipócritas y falsos profetas", ya anticuada en la época en que se compuso el *Dogma,* es consecuencia ineludible de esta imposibilidad, vigente también en el campo de lo religioso, de crear nada radicalmente nuevo. La repulsa de lo viejo no puede implicar entonces el rechazo de la verdad intemporal que él encierra, sino de los arbitrarios enmascaramientos a los que esa verdad ha sido sometida por los siniestros manejos de algunos malvados. No es casualidad que esta imagen de la Iglesia que tiene Echeverría sea en buena parte la de la Ilustración, pues todo su enfoque religioso pertenece a ese círculo de ideas. Aquí se anula la distancia que lo apartaba de ellas en aquella su distinción entre la religión natural y positiva, ambas igualmente necesarias y legítimas. Porque ahora se postula una religión, positiva, desde luego, puesto que se la supone viable, pero al mismo tiempo "purificada" de los arbitrarios agregados de la historia, en suma, también ella natural cuando se la contraponga a los contaminados credos existentes.

Hemos recorrido así el círculo de las ideas religiosas de Echeverría, y llegamos de nuevo al punto de partida ¿Esta estructura ideal —en cuya construcción tanto como los influjos ideológicos de fuera han gravitado las insuficiencias y limitaciones del propio pensador— gobierna sola el pensamiento religioso de Echeverría? De ninguna manera. El desesperado conato de vivificar en el contacto de la realidad sus construcciones ideológicas no es lo único que viene a turbar desde fuera la ruta de ese pensamiento. Hay también una inclinación liberal, que en él no halla cabida y se venga deformándolo y

mutilándolo, negando su misma base: la unidad de creencia. Esa unidad significa desde luego que sólo hay un credo legítimo, y ya en otra parte ("Tradición y progreso en Esteban Echeverría, en CUADERNOS AMERICANOS, año 1950, núm. 1) se ha señalado cómo el liberalismo de Echeverría se pone en contradicción con este primer sentido de la exigencia unitaria. Pero ese credo no sólo debe abarcar a todos los hombres, sino además a todas las actividades y potencias de cada hombre. Esta segunda pretensión la negaba implícitamente Echeverría en cuanto artista y modelador de la propia existencia. Pero aparece, además, olvidada en el sector religioso del *Dogma,* al establecerse junto al honor que regla los actos del hombre público una moral específica del hombre privado:

"Hay ciertas acciones que la moral aprueba en el hombre privado y reprueba en el hombre público. Es por lo mismo necesario adoptar la palabra honor, la cual vulgarmente se aplica al hombre público que se conduce con honradez y probidad, puesto que ella designa la moralidad en sus actos".

Tal distinción es necesaria porque "existe cierto desacuerdo entre algunos preceptos evangélicos y la organización actual de las sociedades", a saber, "el cristianismo enseña abnegación de las cosas mundanas, desprendimiento de los intereses terrestres, absorción del hombre en Dios o en la idea exclusiva de la salvación de su alma, doctrinas enteramente opuestas a los deberes del hombre social y del ciudadano".

Pero en seguida se echa de ver que honor y moral no son cosas distintas: "el honor y la moral son dos términos idénticos que conducen a idéntico resultado". Esto que Echeverría llama honor no es sino un sistema de moral que se contrapone a otro, el dogmático que pretende para sí al ciudadano, renunciando al hombre privado, al que entrega a la ética cristiana. No importa averiguar aquí si esta propuesta división de jurisdicciones puede remediar eficazmente todo conflicto entre ambos sistemas (podría observarse, en tal sentido, que para que haya ese "desacuerdo" que se supone existente es preciso que ambos sistemas pretendan regir de distinto modo el mismo sector de conducta). Mas importa señalar con qué rapidez, con cuánta facilidad se deja de lado esa exigencia unitaria que era el cimiento maestro de la construcción del *Dogma.* Es que aquí esa exigencia choca con algo para Echeverría aún más decisivo, unos inexpresados e indiscutidos supuestos liberales, que para

regir su pensamiento no precisan siquiera de la deliberada adhesión del pensador. Los vemos surgir en forma aún más espontánea al principio de la ya citada exposición que sobre los temas religiosos del *Dogma* pronunció ante la Asociación de Mayo. Dice allí: "He creído que no debíamos ceñirnos a hacer una simple exposición de nuestra fe religiosa, puesto que nadie tiene derecho a interrogarnos sobre este punto y a nadie tampoco puede interesarle". He aquí afirmadas incidentalmente unas verdades que, para Echeverría, no necesitan ser fundamentadas, tan evidentes le aparecen. Y sin embargo ellas son incompatibles con la previa construcción dogmática que pretenden justificar, puesto que en esa construcción es inconcebible una creencia que no se someta a las normas y se acomode a la estructura de la Creencia.

He aquí cómo las consideraciones del Dogma chocan con los más definidos propósitos que llevó Echeverría a la meditación política —adecuación a la realidad concreta— y a la vez con sus inclinaciones más profundas: su liberalismo; de ambos conflictos nacerá una doble tensión que no logra apaciguarse, y desde luego un falseamiento y deformación del enunciado dogmático, que no alcanza a afirmarse plenamente en medio de estos ásperos combates. Realismo y liberalismo deben así insertarse como puedan en ese sistema de ideas que los contradice, y al que a su vez socavan, sin lograr sin embargo que sea dejado de lado por construcciones más de acuerdo con la índole del pensador. Lo sorprendente aquí no es este conflicto larvado e insoluble; cincuenta años antes de Echeverría y en su misma tierra se daban relaciones análogas entre escolástica y pensamiento moderno. Pero en todo caso aquel sistema de ideas sobre el cual iban a insertarse las novedades que lo negaban había sido por siglos el carril propio de todo pensamiento, y quienes ahora advertían confusamente que el suyo buscaba otros caminos seguían tributando a esas trochas seculares un respeto que sería erróneo confundir con hipocresía.

Nada de eso ocurre en Echeverría. Ese sistema que una firme voluntad mantiene en pie a pesar de que se opone a las inclinaciones más hondas de su espíritu no lo había recibido de una vieja tradición; carecía además de prestigio en el país, hasta tal punto que crea preciso ocultar celosamente sus orígenes y sus consecuencias últimas. Y sin embargo el pensador se obstina en proclamarlo suyo.

Desde luego, Echeverría toma muy en cuenta que tales ideas son las vigentes entre los que cree directores del pensamiento europeo. Esa es la carta de triunfo que esgrime contra De Angelis, quien ha osado hablar de los "delirios de Saint Simon, Fourier y Considerant". "Dios mío —responde— un pobre gusano acostumbrado a revolcarse en la podredumbre, querer escupir el sol!... ¿No sabe V. que los tres primeros son celebridades reconocidas en todo el mundo civilizado y que se han puesto fuera del alcance de toda crítica...?". Pero luego acusará a los unitarios de agregarse siempre frívolamente a la última de las modas intelectuales europeas. No importa aquí lo que pueda haber de injusto en esa acusación (la polémica antiunitaria de Echeverría suele echar mano de clisés periodísticos europeos del todo inadecuados). Lo que interesa aquí es que los unitarios aparezcan buscando en esa novedad ante todo un atributo más de qué ensoberbecerse, un nuevo motivo de separación del común de las gentes, en suma, cualquier cosa menos el contenido de verdad que ella pudiera encerrar. La actitud de Echeverría es a la vez menos frívola y más ingenua. Lo que le atraía en lo nuevo no era propiamente su novedad, sino esa vigencia universal entre los espíritus selectos, ese su ser reconocido por el mundo civilizado que, según sus candorosas palabras, implica a la vez situarse fuera del alcance de toda crítica. Novedad y verdad están aquí unidas, y la primera es piedra de toque de la segunda. Este criterio de verdad estaba ya implícito en la actitud con que Echeverría entró en contacto con la cultura europea. No era ella la del que examina críticamente aquello que debe hacer suyo, según ciertos criterios no por inexpresados menos seguros. Propiamente no se daba selección alguna entre los tan complejos elementos del momento cultural que conoció Echeverría ("ecléctico" es para él, saintsimonianamente, un insulto, pero eso no le impide hacer suyos muchos puntos de vista del eclecticismo). Mas esa adhesión tan profusamente otorgada no podía ser, por eso mismo, muy profunda. En realidad no era siquiera adhesión ni, desde el punto de vista en que se colocó Echeverría, era preciso que lo fuese. Esos elementos ideológicos permanecían frente a él como otros tantos datos proporcionados por la realidad en torno, y el reconocimiento de su validez no implicaba acuerdo de ninguna clase con las tendencias propias del pensador, sino que se imponía por su mera vigencia para "el mundo civili-

zado". Hay así una constelación ideológica que viene a imponerse por su mera presencia, como un objeto cualquiera que encontramos frente a nosotros, y es preciso tener en cuenta, por mucho que se prefiriese no hacerlo. Hay por ello algo objetivo, que permanece y quiere permanecer extraño al pensador mismo, en esos elementos ideológicos que maneja Echeverría. Como ha notado Raúl Orgaz, "para Echeverría, que quiso combatir el analfabetismo doctrinario (así debía juzgarlo él) de las élites argentinas... las ideas y los ideales de Saint Simon, Leroux y Mazzini debieron participar del carácter impersonal y la esencia colectiva de los alfabetos".[3] Y para Chaneton "lo único foráneo en sus páginas es el concepto filosófico de sus problemas. Lo cual es tan objetivo como el idioma en que está escrito el libro".[4] Aquí se revela con claridad suma, sustentada además con el acento de la convicción, la actitud de Echeverría, que al parecer es también la de Chaneton. Por eso la idea que, desligada de su contexto, parece —y es— sumamente discutible (porque desde luego ni las ideas ni la lengua son objetos de los que el pensador se apodera y hace suyos con sólo tomarlos, como haría suya con sólo recogerla una moneda que hallase en su camino) es aquí exacta, en cuanto trasunta fielmente el punto de vista de Echeverría. Esa actitud, ese entrar en un orbe cultural que se supone concluso, en el cual el único papel posible es el de pasivo acatamiento, esa es la actitud propia del discípulo. Por ella y mientras se mantuvo en ella lo fué Echeverría. Pero esas ideas que hacía suyas —de la manera pasiva y distante que acaba de describirse— iban muchas veces contra sus más íntimas repulsiones y preferencias. Y ya que no le era dado recusarlas abiertamente, le quedaba un solo camino para defenderse de esas enojosas concepciones que se obstinaba en proclamar suyas. Ese camino era el de la incomprensión. Tales ideas se hallan de pronto envueltas en una atmósfera hostil, que las socava, las vacia, las reduce a una pura fórmula vacía de todo sentido. Así hemos visto cómo la exigencia unitaria que estaba en la raíz de la religiosidad saintsimoniana se transforma en una directiva tan imperiosa como

---

[3] Raúl A. Orgaz, *Echeverría y el saintsimonismo.* Córdoba, 1934, pág. 51.

[4] Abel Chaneton, *Retorno de Echeverría,* pág. 148. Buenos Aires, 1942.

enigmática para el mismo que la pone en la base de su propio *Dogma*.

Y toda la ruta del pensamiento de Echeverría queda así tapizada de residuos ideológicos, de signos vacíos de todo significado, y sirven ya tan sólo de testimonio de unas batallas que se han librado sin que lo supiese el mismo vencedor, unas batallas en que las ideas invasoras han sido silenciosamente aniquiladas. Pero también esas vacilaciones e inconsecuencias son ellas mismas trasunto de pensamientos, de tendencias que en su oscura seguridad saben que no precisan expresarse para quedar victoriosas. Sólo que en este sentido las consideraciones sobre religión ocupan un lugar especial. Aquellas inclinaciones más profundas que hemos visto cómo privaban de su sentido auténtico a las doctrinas religiosas proclamadas en el *Dogma* —el liberalismo, la búsqueda de una concreta realidad— no son en sí mismas religiosas. Parece como si el alma de Echeverría nada tuviera que decir en este campo. A ese secreto de una fe más íntima y sincera que la públicamente proclamada, secreto tan celosamente guardado, acerca del cual nadie tenía derecho a preguntar, le ocurría lo que es habitual en estos casos: no existía, no había nada que ocultar de curiosidades ilegítimas. Pero esto ni el mismo pensador lo sospechaba; no sabía que al quejarse de que "las cuestiones religiosas generalmente interesan muy poco a nuestros pensadores" estaba aludiendo también a sí mismo, y ese hecho así ignorado hace posible lo que causaba nuestra sorpresa inicial, que la promesa de una religiosidad renovada y purificada se resolviese por fin en una muy vieja y algo descreída justificación de la religión como freno del vulgo.

El Echeverría pensador religioso es, por lo tanto, el peor Echeverría. De su pensamiento no ha quedado sino un puro mecanismo ya sin rumbo ni meta. Pero es así como se ha urdido la trama vacilante y contradictoria del *Dogma*. Y si alguna vez logrará Echeverría alcanzar una severa imagen de la lucha eterna entre tradición y progreso o darnos —al margen de toda preocupación dogmática— una imagen rica y ajustada de las vicisitudes de la Argentina independiente, aún entonces (ya lo ha de advertir, y más de lo que quisiera, el que transite esas páginas) está allí también el discípulo fiel y aplicado, que desdichadamente no entiende ¿y qué culpa tiene de no entender, qué culpa de que una divinidad sarcástica lo haya

puesto en contacto con un instante de la cultura europea por todas partes abierto a nuevos problemas y nuevos enigmas? Lo que él buscaba era otra cosa, una verdad sencilla y sin ambigüedades, buena para la difusión y no para la discusión. He aquí lo que en Echeverría más se acercaba a la religiosidad romántica, se acercaba y a la vez se apartaba, porque esa exigencia es puramente intelectual, nunca la ha envuelto un nimbo de angustia nostálgica; es la voz impaciente del autodidacta, ansioso de saber a qué atenerse, que se ve perdido en la maraña de consignas contradictorias. Entonces sí cobra autenticidad la exigencia unitaria, pero al mismo tiempo adquiere algo de seco y estrecho, un tono de helada pedantería. No la despreciemos, sin embargo: en esas palabras impacientes, en esa aspiración tan pobre y limitada y a la vez tan obstinada está tal vez lo más vivo y lo más peculiar del espíritu de Echeverría.

LA EMANCIPACION LITERARIA DE HISPANOAMERICA

Por *José Luis MARTINEZ*

III

LA EMANCIPACION LITERARIA EN MEXICO

El planteamiento mexicano del problema

El problema de la emancipación literaria no se planteó en México en la primera mitad del siglo XIX, de la misma manera que en los países del sur del continente como la Argentina y Chile. En México existía una tradición más antigua y profunda de conciencia nacional, acaso por la importancia de nuestro pasado cultural indígena y por la solidaridad que siente el mexicano por ese pasado y por la realidad presente de lo indio. Aquella conciencia de lo nacional se inicia con la atención que desde los días de la Conquista se dedica a las cosas nuestras, por medio de crónicas, descripciones e investigaciones culturales. Ya en el siglo XVIII, esta atención comienza a producir una literatura folklórica y popular[1] que aspira a expresar lo distintivo de México, y se convierte sobre todo en el grupo de humanistas, en orgullo y exaltación de lo mexicano. Como advierte Gabriel Méndez Plancarte, aquellos escritores hablan ya de "'los españoles' como quien habla de extranjeros"[2] y "son, y quieren ser, mexicanos"[3] y aun, orgullosos de la patria que han perdido, como Juan Luis Maneiro, la prefieren al me-

---

[1] Pablo González Casanova ha recopilado una antología, aún inédita, de poesía popular del siglo XVIII.

[2] GABRIEL MÉNDEZ PLANCARTE, "Introducción" a *Humanistas del siglo XVIII*. Imprenta Universitaria, México, 1941, p. XI. Biblioteca del Estudiante Universitario, vol. 24.

[3] *Ibídem*, p. XI.

jor sitio de la tierra.[4] Pero como no podía ocultárseles que lo mexicano es lo mestizo español-indio y en esta mezcla el elemento diferenciador y clave es lo indígena, nuestros jesuítas del siglo XVIII estiman particularmente las culturas prehispánicas, como puede apreciarse en las obras de Clavijero, Cavo y Márquez.

Predominio de lo político

POR otra parte, debe considerarse el hecho de que, a partir del siglo XIX, la preocupación política ha sido la dominante en México. Durante un período de casi cincuenta años después de la consumación de la independencia, México vivió en continuo sobresalto por cuestiones públicas. Violentas disputas y guerras partidaristas, invasiones extranjeras y revoluciones absorbieron necesariamente la atención de los hombres de letras. Ello determinó que las personalidades intelectuales más distinguidas en aquellos años, como Zavala, Mora y Alamán, se apartasen de la literatura para consagrarse fundamentalmente al ensayo político, a la historia y aun a la intervención directa en el gobierno de México. Y es preciso reconocer que ninguna de nuestras figuras literarias de la época puede igualarse, en calidad intelectual y aun en dominio del lenguaje, con el rango de estos historiadores.

Sin embargo, mientras sus contemporáneos hispanoamericanos, Lastarria, Bello, Gutiérrez o Sarmiento, consideraban que la literatura era una actividad tan importante para la integración cultural como podían serlo la educación o la conciencia cívica y política, nuestros mejores pensadores de principios del siglo XIX nunca parecieron conceder mucha importancia a la literatura, en la que quizá veían un ejercicio demasiado frívolo e inconsistente para épocas de perpetuo sobresalto y crisis sociales. Aun Ignacio Ramírez, "El Nigromante", maestro intelectual de la época de la Reforma, propone, en los aspectos literarios de su doctrina, una lección más bien escéptica y destructiva que de afirmación nacional. En su pensamiento subsiste aún, quizás un poco anacrónico aunque en México siempre vigente, aquel antiespañolismo que tuvo su sitio más justifi-

[4] *Ibíd.*, p. XIII.

cable en los años de las luchas insurgentes y en los que inmediatamente siguieron. Y en general, sus lecciones insistentes son más bien políticas y cívicas que literarias.

Práctica del nacionalismo

Estas particularidades de nuestra historia cultural determinaron que, en los años siguientes a la independencia, no aparecieran en México postulaciones doctrinarias, sobre la necesidad de una emancipación literaria, como las que se propusieron en Chile o en la Argentina. Pero, al mismo tiempo, diríase que aquí estas declaraciones y programas ideológicos no eran del todo necesarios, ya que, por efecto de aquella tradicional adhesión a lo mexicano, a que antes se ha aludido, nuestra literatura venía cultivando desde la Colonia asuntos nativos y, en la misma época de la independencia, Fernández de Lizardi tuvo el acierto, excepcional para su época, de canalizar nuestra novelística por el cauce de lo costumbrista y de lo popular, que irían a ser algunos de los principales objetivos de las prédicas nacionalistas.

A diferencia de lo que aconteció, en líneas generales, en el resto de Hispanoamérica, en México, por consiguiente, la práctica del nacionalismo literario precedió a las teorías, pues éstas sólo aparecieron, en forma orgánica y significativa a partir de 1868.

Las opiniones de Luis de la Rosa y de José María Lafragua

Con todo, es posible encontrar en la primera mitad de nuestro siglo XIX, algunas reflexiones sobre la función de la literatura en el México independiente, muy diversas por cierto a las que proponían los sudamericanos. Luis de la Rosa, en un artículo sobre la *Utilidad de la literatura en México*, de 1844,[5] considera las relaciones entre la literatura y la libertad en los siguientes términos: "En donde no hay patria —escribe— no hay verdadera poesía; en donde unos cuantos mandan como tiranos orgullosos, y todos los demás tiemblan a la voz de su

[5] Luis de la Rosa, "Utilidad de la literatura en México", en *El Ateneo Mexicano*, México, 1844, t. I, pp. 210-211.

señor, como esclavos envilecidos; en donde no hay, en fin, toda la libertad que es compatible con el orden, con la moralidad, los talentos mismos participan de la opresión y de la afrenta", y luego refiere estas ideas al caso de la literatura mexicana en la época insurgente, anticipando doctrinas que años más tarde desarrollaría Altamirano: "Cuando comenzó en México la sangrienta guerra de independencia, hubo ya verdadera poesía, hubo inspiración, porque se concibió ya la esperanza de tener una patria... Este período de la guerra de independencia será el objeto de algunos poemas nacionales, que, ojalá y se escriban alguna vez, para que la literatura levante a nuestra patria un monumento". Pero también piensa en la conveniencia de que nuestra literatura se ocupe de los asuntos nacionales, y agrega: "Cuando lleguen los días de felicidad para nuestra patria, cuando el hombre contemple atónito tantas bellezas, y cuando el genio llegue a describirlas, ¿qué otra literatura habrá en el mundo ni más elevada, ni más amena, ni más espléndida que la de nuestro país, cuyos poetas y cuyos escritores no irán a otros pueblos a mendigar la inspiración, ni adornarán sus composiciones con las galas de otra nación, con la bellezas extranjeras?"

Resulta curioso advertir que, a diferencia de un Lastarria o un Gutiérrez, por ejemplo, para quienes los asuntos nacionales eran un deber de la literatura y un camino para alcanzar su originalidad, el mexicano De la Rosa piensa en la conveniencia de recurrir a lo nacional, sencillamente porque es lo mejor y porque describiendo tantas bellezas nuestra literatura llegará a ser la más elevada y espléndida del mundo. Esa curiosa inclinación que desde los días de la Conquista hasta los actuales han manifestado los mexicanos, por crear y mantener la leyenda de México como el país de todas las riquezas, bellezas y privilegios,[6] tiene en este pasaje de Luis de la Rosa una expresión muy característica del alejamiento de la realidad que parecía distinguir a nuestros literatos de aquellos años.

Otra reflexión sobre la misión que tocaba a nuestra literatura independiente se debe a José María Lafragua y apareció también, como la de Luis de la Rosa en 1844, en la notable revista *El Ateneo Mexicano.* Para inaugurar la asociación lite-

---

6 Véase a este respecto el estudio de Daniel Cosío Villegas, "La riqueza legendaria de México", en *Extremos de América*, Tezontle, México, 1949, pp. 82-11.

raria del mismo nombre, el 25 de febrero de 1844, Lafragua pronunció un interesante discurso sobre el *Carácter y objeto de la literatura,* y en él, tras de meditar sobre problemas de carácter general, se vuelve a la literatura mexicana la que, según su opinión, acababa de nacer en los años en que él escribía, pues apenas se cultivó en las épocas prehispánica y colonial. Conquistada la independencia en 1821, "durante tres lustros la patria, el gobierno y la libertad"[7] ocuparon exclusivamente los ánimos de los escritores que sólo se consagrarían propiamente a la literatura en los años de la Academia de Letrán. Más adelante, discute Lafragua la convivencia de mantener los ojos fijos en las letras clásicas o volverlos hacia los problemas contemporáneos, y concluye proponiendo: "No abdiquemos pues, nuestra inteligencia en ninguna materia; imitemos a los antiguos más que en sus producciones en su estudio: beneficiemos la mina virgen aún de nuestra patria, creando una literatura nacional".[8]

La obra nacionalista de la Academia de Letrán

Un testimonio más concreto del esfuerzo realizado en México para conquistar la emancipación de nuestra literatura, dedicándola a los asuntos nacionales, nos lo ofrece la primera asociación literaria de importancia que funcionó en el México independiente: la Academia de Letrán. Los trabajos de esta agrupación se iniciaron, como es sabido, en 1836. Pertenecieron a ella la mayor parte de los escritores distinguidos de la época: Guillermo Prieto, José María y Juan Nepomuceno Lacunza, Andrés Quintana Roo, Francisco Ortega, Fernando Calderón, Ignacio Rodríguez Galván, Ignacio Ramírez y Manuel Eduardo de Gorostiza, entre los más notables. Pero aparte de impulsar nuestras letras de una manera general, la Academia de Letrán tuvo un propósito nacionalista bien definido. En sus *Memorias de mis tiempos,* escritas muchos años más tarde, Guillermo Prieto, que comprende la importancia histórica de este propósito de la asociación, lo destaca con especial insistencia: "para mí —escribe—, lo grande y trascendental de la Academia de

---

[7] José María Lafragua, "Carácter y objeto de la literatura", en *El Ateneo Mexicano,* México, 1844, t. I, p. 12.

[8] *Ibidem,* I, p. 13.

Letrán fué su tendencia decidida a mexicanizar la literatura, emancipándola de toda otra y dándole carácter peculiar.

"Los folletos políticos y los poemas patrióticos dieron el primer impulso a aquella tendencia que aparecía como intermitente desahogo de la manera de ser. Alguna oda de Tagle, los cantos de Ortega, Don Francisco, y de Lacunza, o *La batalla de Tampico*,[9] ya tuvieron más formales aspiraciones; pero realmente no pueden mencionarse como características.

"No así en Letrán; que aunque había sus imitadores, sin plan y sin premeditación, se procuraba exponer flores de nuestros vergeles y frutos de nuestros huertos deliciosos.

"Pesado en su novelita intitulada *El inquisidor de México,* Pacheco en su *Criollo,* Ortega en *Netzula,*[10] Rodríguez Galván en su *Moza,* en su *Manolito el Pisaverde,* en su *Privado del virrey,* Calderón en su *Adela,* y yo en mi *Insurgente,* en varias odas y en romances, nos referíamos: Pesado a los horrores de la Inquisición, Pacheco a la condición degradante de los criollos en México, Ortega a los aztecas, Rodríguez, Calderón y yo, a nuestras costumbres, cuyos cuadros me había yo atrevido a exponer al público en *El Domingo,* periódico que redactábamos Camilo Bros y yo, pronunciándonos contra los vicios de la educación clerical y de los sistemas de estudio".[11]

Advirtamos de paso que Prieto dice que aquella tendencia nacionalista se practicaba "sin plan y sin premeditación", es decir, que coincidían en ella espontáneamente los escritores de la Academia aunque no se hubiere insistido aquí, como en la Argentina y Chile, en la urgencia de aquel programa. Y coincidían en el propósito porque él era ya una tradición en México, tradición vigorizada en aquellos primeros años de vida independiente por esa conciencia más profunda y reveladora de lo nacional, por ese redescubrimiento espiritual que es uno de los dones de la libertad.

---

9 Su autor, Joaquín María del Castillo y Lanzas.

10 Este Ortega puede ser Francisco o Eulalio, ambos poetas de aquellos años. V. Agüeros, en el tomo I de *Novelas cortas* que publicó en la Biblioteca de Autores Mexicanos, atribuye esta *Netzula* a José María Lafragua.

11 GUILLERMO PRIETO, *Memorias de mis tiempos.* Ed. Bouret, París-México. 1906, tomo I, pp. 216-217.

Asuntos nacionales

MAS no eran aquellas obras que señala Guillermo Prieto, las únicas de la primera mitad del siglo XIX en las que se intentaba "mexicanizar la literatura, emancipándola de toda otra y dándole carácter peculiar". En realidad, en todas nuestras letras del siglo XIX, una de las corrientes dominantes es nacionalista y popular y las tendencias extranjerizantes y aristocráticas son más bien las excepciones. Ya en el repertorio que consigna Prieto pueden encontrarse representados los distintos temas en que se ramifica el genérico "asunto nacional": lo patriótico y cívico, lo indígena y lo colonial, lo costumbrista y lo popular. Y en cada una de estas direcciones la literatura de la época dió frutos, si no todos acabados y memorables, siempre adictos a las cosas nativas.

Temas patrióticos y cívicos

EN el género patriótico y cívico se distinguieron poetas como Quintana Roo y Prieto, además de los ya mencionados Sánchez de Tagle, Ortega y Castillo y Lanzas. Mas, como años más tarde lo advertirá Altamirano, nuestra tradición de la literatura cívica es de las más débiles, sobre todo si se comparan sus obras con las de un Olmedo, un Mármol o un Echeverría. Sin embargo, nuestra guerra de independencia fué cantada profusamente desde los mismos días de los combates, y en los que les siguieron, José de Jesús Díaz, el primero, y más tarde Guillermo Prieto, con mayor amplitud y aliento, crearon un romancero sobre los episodios culminantes y los héroes más famosos de la guerra en que ganamos nuestra autonomía.

Lo indígena, pasado clásico

LOS temas indígenas se trataron en esta época desde una nueva perspectiva: la solidaridad con los héroes del mundo prehispánico, a los que se veía como raíces de nuestra nacionalidad, sojuzgada en los tres siglos coloniales y recobrada con la independencia. Ya he aludido al sentimiento, común a países de Hispanoamérica como Chile, Perú y México, que tienen un

fuerte pasado indígena, por el que repudian, como una oscura Edad Media, el período colonial, al mismo tiempo que exaltan lo indio al rango de pasado clásico. Esta actitud mental es notoria en poemas como *El Anáhuac* de José María Rodríguez y Cos, *La profecía de Guatimoc* de Ignacio Rodríguez Galván, las leyendas mexicanas de José María Roa Bárcena y aun las paráfrasis de José Joaquín Pesado que llevan el nombre de *Los Aztecas;* en narraciones como *Jicoténcatl,* de autor anónimo y *Netzula,* de Lafragua o de Ortega. Respecto al pasado colonial, el rechazo a que aludía puede ilustrarse con las piezas teatrales de Rodríguez Galván, *Muñoz, Visitador de México* y *El Privado del virrey,* por ejemplo, aunque ya desde esta época comience a divulgarse esa otra actitud que ve en lo colonial una era de discreto y reposado encanto.

Costumbrismo y popularismo

El costumbrismo y el popularismo, iniciados desde los días de *El Periquillo Sarniento,* pronto se ven reforzados por el romanticismo que los convierte en géneros literarios, y, además, por la corriente liberal que cruza dominante nuestro siglo XIX. Desde 1840 Guillermo Prieto escribe "cuadros de costumbres", y él y muchos otros poetas, novelistas y ensayistas hacen del costumbrismo y del popularismo uno de los sectores más ricos y originales de nuestra literatura del siglo XIX, y sin duda aquel que conducía con menores riesgos a la meta de la originalidad literaria.

El paisaje

Entre las obras que menciona Prieto, no hay ninguna en que predomine la descripción de la naturaleza, que es otro de los caminos reales del nacionalismo literario. Mas siguiendo una tradición de paisajistas que parte de la *Grandeza mexicana* de Balbuena y esplende en la *Rusticatio Mexicana* de Landívar, Navarrete, a principios del siglo XIX, logra finos aciertos descriptivos, y más tarde, Carpio y Pesado muestran una sensibilidad ya refinada, aunque incierta en su expresión, para el paisaje nativo.

El programa nacionalista de Altamirano

Nuestra literatura pudo haber seguido espontáneamente por este camino en que se había encauzado desde las primeras décadas de vida independiente; pero uno de los grandes maestros de México, Ignacio Manuel Altamirano, comprendió que no era aún suficiente aquel nacionalismo y que era necesario un programa coherente para que la literatura mexicana llegara a ser auténticamente nacional y original y para que, rindiendo culto a las tradiciones y a los héroes, contribuyera a la formación de nuestra conciencia cívica. La situación de México en 1868 exigía un impulso reconstructor de esta naturaleza. Un país que había sido herido dos veces, por distintos agresores y en corto intervalo, en su autonomía territorial y política; un país agotado por luchas fratricidas que dirimieron todos los credos y todos los cacicazgos, sólo podía fortalecerse y engrandecerse con el retorno a la propia esencia que le da vida, a su pasado más noble y a su porvenir más auténtico. La bandera que podía alentar a un pueblo exhausto y desilusionado debía ser pues el nacionalismo y Altamirano fué quien primero convocó a la aristocracia intelectual de México para luchar por aquella meta salvadora.

La doctrina nacionalista de Altamirano, tema constante en la mayor parte de su obra, se encuentra expuesta principalmente en las *Revistas literarias de México,* de 1868; en las crónicas semanales que publicaba en *El Renacimiento,* en 1869; en el ensayo *De la poesía épica y de la poesía lírica en 1870;* en la *Carta a una poetisa*, de 1871, y en los prólogos a las *Pasionarias,* de Manuel M. Flores (1882) y al *Romancero nacional,* de Guillermo Prieto (1885).[12]

La médula de esta doctrina es el convencimiento que abrigaba Altamirano de que nuestras letras, artes y ciencias necesitaban nutrirse de nuestros propios temas y temperamento y de nuestra propia realidad, es decir, convertirse en nacionales, para que lograran ser expresión real de nuestro pueblo y elemento

[12] Ignacio M. Altamirano. *La literatura nacional.* Edición y prólogo de José Luis Martínez, Editorial Porrúa. México, 1949, 3 vols. Colección de Escritores Mexicanos, vols. 52-54. En esta edición se han reunido los estudios sobre literatura mexicana que escribió Altamirano, con excepción de sus crónicas y de sus artículos teatrales. De ella proceden las referencias de las notas siguientes.

activo de nuestra integración nacional. La literatura debería sumarse al conocimiento de nuestra historia y de nuestras personalidades eminentes, al fortalecimiento de nuestra educación y al cultivo de las lenguas indígenas, para lograr la afirmación de una conciencia y un orgullo nacionales en el espíritu popular. El mejor legado de Altamirano queda si duda en esta revelación que hizo de la dignidad estética de lo mexicano, mensaje que logró convertir en la doctrina literaria de su época y que aún continúa vigente en nuestro tiempo.

"¿Tenemos una literatura nacional? —se preguntaba en el prólogo al *Romancero nacional* de Prieto— y en caso afirmativo, ¿esta literatura debe diferenciarse radicalmente de la literatura española?".[13] Según la opinión de Altamirano, "podemos tener y tenemos de hecho una literatura nacional, y... para ello no necesitamos de que se diferencie radicalmente de la literatura española, puesto que la lengua que sirve de base a ambas es la misma. Bastan las modificaciones que han impuesto a la lengua española que se habla en México, los modismos de la lengua que habla el pueblo indígena, los millares de vocablos de toda especie que han substituído en el modo común de hablar a sus equivalentes españoles haciéndolos olvidar para siempre; la sinonimia local, en fin, abundantísima en los países latinoamericanos, juntamente con las influencias de nuestro clima, de nuestro suelo y de nuestro modo de ser; basta todo esto, repetimos, para que nuestra literatura tenga una fisonomía peculiar, independiente, autonómica, como la tienen todas las literaturas que se han formado con el fondo de la lengua nativa".[14] "¿Por qué —se pregunta con expresiva imagen— plantada en otro suelo, bajo otro sol, con nueva savia, e injertando en ella púas de las plantas americanas, una rama cortada del viejo árbol de la literatura española no ha de poder constituir a su vez un árbol robusto, frondoso y de especial aspecto, como ha sucedido con las ramas del viejo tronco latino?".[15]

Mas a pesar de todas estas circunstancias favorables aunque pasivas, nuestra literatura no ha alcanzado aún un desarrollo tan vigoroso de la nacionalidad y de la originalidad como el que se advierte en las letras sudamericanas. ¿Qué obstáculos nos lo han impedido? En primer lugar, la influencia que, sobre

---

13 Altamirano, *Opus cit.*, III, 169.
14 *Ibídem*, III, 169-170.
15 *Ibid.*, III, 170.

todo en la primera generación poética independiente, tuvieron los preceptistas y los gramáticos que agotaron la vitalidad de aquellos poetas.[16] Mas ellos mismos fueron culpables de la debilidad de su poesía porque no supieron cantar al patriotismo, a la libertad y al pueblo. Mientras tanto, los grandes poetas sudamericanos, como Bello, Olmedo, Mármol, Echeverría, daban a México un ejemplo, creando una poesía nacional, adoptando un estilo peculiar y tomando sus asuntos de los anales patrios.[17] Su poesía se diferencia ya notoriamente de la europea. En una trova del Viejo Mundo, dice Altamirano, "notaréis la afectación del sentimiento o la frialdad del hastío o el vil ardor de la organización gastada", mientras que en el canto americano "sentiréis desde luego la naturaleza con su voz persuasiva, la pasión con sus ardientes suspiros, o bien el dolor con energía salvaje, o la melancolía con su sombra inmensa como las pampas".[18] Estos poetas han sido grandes porque "cantan siempre sus mares, sus montañas, su cielo, su sol, sus flores, sus pampas y sus vírgenes. Cantan a su patria, cantan a su libertad".[19] Y finalmente, ellos han tenido la audacia de crear su propio lenguaje poético, adaptándolo a su realidad nacional. "La lengua —piensa Altamirano— debe reflejar la naturaleza, el espíritu y las costumbres de un pueblo, y la lengua española castiza era ya pequeña para reflejar la naturaleza, el espíritu y las costumbres de los pueblos americanos".[20]

¿Qué debe hacer pues nuestra literatura para afirmar su peculiaridad nacional? "La poesía y la novela mexicanas —propone el maestro— deben ser vírgenes, vigorosas, originales, como lo son nuestro suelo, nuestras montañas, nuestra vegetación".[21] Los escritores mexicanos deben estudiar todas las escuelas literarias, pero apartarse de la imitación servil.[22] Una alta misión patriótica debe inspirar sus obras.[23] "En nuestra historia hay bastantes asuntos para enriquecer con ellos la poe-

16 *Ibid.*, I, 233.
17 *Ibid.*, II, 130 y 144.
18 *Ibid.*, I, 237.
19 *Ibid.*, I, 235.
20 *Ibid.*, III, 87.
21 *Ibid.*, I, 14.
22 *Ibid.*, I, 15.
23 *Ibid.*, I, 15.

sía heroica".[24] Pero nuestros poetas los han visto con desdén,[25] olvidando que esos temas son una de las mejores prendas de la originalidad de una obra literaria,[26] olvidndo también que la poesía heroica contribuye "a formar la verdadera nacionalidad por la fusión de los recuerdos gloriosos, y a dar a las masas el conocimiento de su verdadero valor en los futuros conflictos de su patria".[27]

Altamirano insistió constantemente en esta materia. Creía que para que la nuestra fuese una literatura orgánica y no le faltasen las raíces, precisábamos de una poesía épica, salud vigorosa de las letras y fundamento de toda expresión y conciencia nacionales. Advertía melancólicamente la inconsistencia y la fugacidad de nuestros cantores épicos y cívicos y la propensión de nuestros poetas hacia el sentimentalismo quejumbroso. No llegó a comprender que sólo dentro de nuestra propia índole podíamos desarrollarnos y que, acaso, nuestra épica había quedado en los oscuros poemas indígenas o, según la tesis de Agustín Yáñez, en algunas crónicas de la Conquista.[28] Pero cuando apareció el *Romancero nacional* de Guillermo Prieto —obra limitada a pesar de sus excelencias—, Altamirano creyó ver surgir el primer monumento de la épica nacional que mantendría vivo en la memoria del pueblo el recuerdo de los héroes que forjaron la patria.

Finalmente, Altamirano completó su doctrina puntualizando las relaciones entre literatura y pueblo y las consecuencias lingüísticas que de aquella relación se derivan. Nuestros escritores —pensaba— no deben perder de vista "que escriben para un pueblo que comienza a ilustrarse".[29] Mas para que la literatura pueda ser accesible al pueblo y lo exprese fielmente, nuestro lenguaje debe abrir las puertas "a todas las locuciones que puedan enriquecerle, aunque vengan de lenguas extrañas",[30] pero "sí debemos velar por que se mantenga incorruptible

---

24 *Ibid.*, II, 127.
25 *Ibid.*, II, 130.
26 *Ibid.*, II, 181.
27 *Ibid.*, III, 217.
28 Cf. A. YÁÑEZ, "Introducción" a *Crónicas de la Conquista.* Imprenta Universitaria. México, 1939. Biblioteca del Estudiante Universitario, vol. 2.
29 ALTAMIRANO, *Ibidem*, I, 68.
30 *Ibid.*, I, 70.

su carácter"[31] para que "no degenere nuestra hermosa lengua nacional en un dialecto de lenguas extranjeras".[32] En otro pasaje de sus ensayos se muestra más liberal en esta cuestión sintomática de la autonomía del castellano en América. "Los pueblos americanos —dice— tuvieron su lengua, después tuvieron sus libertades y sus instituciones políticas, luego tuvieron su literatura. Asumieron su derecho en materia de nacionalidad y pudieron asumirla en materia de idioma".[33] Así lo han hecho ya los poetas sudamericanos y "por eso han sido y seguirán siendo originales".[34] Pero "aquí en México —llegó a afirmar Altamirano— todavía no nos hemos atrevido *todos* a dar el *grito de Dolores* en *todas* materias. Todavía recibimos de la ex metrópoli preceptos comerciales, industriales, agrícolas y literarios, con el mismo 'temor y reverencia' con que recibían nuestros abuelos las antiguas reales cédulas en que los déspotas nombraban virreyes, prescribían fiestas o daban la noticia interesante del embarazo de la reina".[35]

La doctrina nacionalista de Altamirano dejó una huella profunda en las obras de poetas de su tiempo como Manuel M. Flores, José Peón Contreras, Juan de Dios Peza y José María Bustillos; de novelistas como Vicente Riva Palacio, José Tomás de Cuéllar y Emilio Rabasa, y de investigadores como Luis González Obregón y Antonio García Cubas. Ellos formaron parte de las generaciones que actuaron entre 1868 y 1894, uno de los períodos de más fértil actividad literaria en nuestro siglo XIX y al cual ningún otro nombre conviene más que el de "período nacionalista". En plena época modernista un grupo de novelistas —López Portillo, Delgado, Salado Alvarez y Angel de Campo— mantuvo esta corriente nacionalista, y aun en la época contemporánea, un sector considerable de nuestras letras sigue y enriquece la ruta que trazara el maestro.

La obra nacionalista del Liceo Hidalgo

La más ilustre asociación literaria que funcionó en México durante la segunda mitad del siglo XIX, el Liceo Hidalgo, man-

[31] *Ibíd.*
[32] *Ibíd.*
[33] *Ibíd.*, III, 87-88.
[34] *Ibíd.*, III, 88.
[35] *Ibíd.*, II, 144-145.

tuvo como objetivo fundamental el de la creación de una literatura nacional. Sus socios fueron alentados en este ideal por los dos principales animadores que tuvo el Liceo, Francisco Zarco e Ignacio Manuel Altamirano, quienes supieron constantemente impulsar no sólo el desarrollo de nuestras letras sino, además, dirigirlas hacia su madurez y autenticidad. El Liceo celebró cada año, con una velada, el aniversario de nuestra independencia y la memoria de Hidalgo, el libertador; pero, además, en su período de mayor actividad, entre 1874 y 1876, organizó numerosas veladas dedicadas a honrar a escritores mexicanos desaparecidos, como Fray Servando Teresa de Mier, Francisco Zarco, Sor Juana Inés de la Cruz, Andrés Quintana Roo, Juan Valle, Juan Ruiz de Alarcón y Manuel Eduardo de Gorostiza, veladas éstas en las que se declamaban poemas alusivos y se leían estudios y discursos sobre la personalidad y la obra de aquellos escritores. En el Liceo Hidalgo participaron activamente los más distinguidos hombres de letras de la época, como sus mismos animadores, Zarco y Altamirano, y además, Ignacio Ramírez, Francisco Pimentel, Vicente Riva Palacio, José María Vigil y Justo Sierra. Los trabajos que presentaban en el Liceo y sus discusiones referíanse frecuentemente a puntos relacionados con el objetivo de una literatura nacional, así por ejemplo, los admirables estudios de José María Vigil —que se examinarán adelante— y el debate que, en torno a esta cuestión, tuvieron los más conspicuos representantes del liberalismo y del conservatismo literarios, Ignacio Manuel Altamirano y Francisco Pimentel.

La polémica Altamirano-Pimentel

CUENTA José López Portillo y Rojas, en el notable prólogo que puso a su novela *La parcela*, que "El difunto Liceo Hidalgo, que de Dios goce, consagró años ha alguna de sus sesiones a discutir si México debería tener o no una literatura especial. Si la memoria no nos es infiel —añade— don Francisco Pimentel y Heras y don Ignacio Manuel Altamirano fueron los corifeos de una y otra tesis, y se engolfaron con tal motivo en eruditas discusiones, haciendo votos el segundo por una literatura netamente nacional y el primero por la continuación de la

hispana".[36] No he encontrado hasta ahora los textos mismos de este debate, pero conocemos ya lo que pensaba al respecto Altamirano y Pimentel, en algunas notas de su *Historia crítica de la poesía en México,* ha consignado las opiniones que sostuvo en aquel debate del Liceo Hidalgo. En principio, discute Pimentel el concepto sobre literatura nacional que había expuesto Altamirano, afirmando que, de aceptar las modificaciones que el pueblo ha impuesto al castellano, llegaríamos a tener "una jerga de gitanos, un dialecto bárbaro, formado de toda clase de incorrecciones, de locuciones viciosas, cosa que no puede admitir el buen sentido, llamado en literatura buen gusto".[37] Y más adelante recuerda Pimentel que Altamirano dijo una vez en el Liceo Hidalgo "'Que así como en México había habido un Hidalgo, el cual en lo político nos hizo independientes de España, debía haber otro Hidalgo respecto del lenguaje'. Le contestamos: —dice don Francisco— 'Que no sólo un hidalgo de esos, sino varios, se hallaban en el portal de Santo Domingo de México y eran los escritores públicos, bárbaros e ignorantes, a quienes nuestro pueblo llama evangelistas, los cuales en toda su plenitud usan la jeringonza recomendada por D. Ignacio'".[38]

Por otra parte, Pimentel puntualizó qué cualidades debería tener, en su opinión, una literatura nacional: "*1ª* El autor mexicano ha de escribir en castellano puro, aunque siéndole permitido introducir algunos neologismos convenientes. El castellano es, de hecho, el idioma que domina en la República Mexicana, es nuestro idioma oficial, nuestro idioma literario. Las lenguas indígenas de México se consideran como muertas y carecen de literatura. *2ª* El escritor mexicano debe respetar las reglas del arte generalmente admitidas; pero bien puede proponer alguna nueva fundándola debidamente. 3ª Al escritor mexicano no le es vedado pertenecer a alguna escuela literaria como la clásica, romántica, ecléctica, idealista, realista, etc., pero sin imitar servilmente a ningún autor determinado".[39]

---

[36] JOSÉ LÓPEZ PORTILLO Y ROJAS, Prólogo a *La parcela* (1898). Edición y prólogo de Antonio Castro Leal. Editorial Porrúa, México, 1945, p. 3. Colección de Escritores Mexicanos, vol. 11.

[37] FRANCISCO PIMENTEL, *Historia crítica de la poesía en México.* 2a. ed. Tip. Secretaría de Fomento. México, 1892, p. 841.

[38] PIMENTEL, *Ibídem*, p. 842.

[39] *Ibíd.*, p. 975.

No creo que Altamirano haya prestado demasiada atención a una doctrina como la de Pimentel. En realidad, éste representaba con toda exactitud la actitud académica y casticista más extrema, aunque aparentase transigir con la fuerza de los hechos y de las nuevas ideas. Por supuesto que no carecían de razón los argumentos de Pimentel y no la tenían toda los de Altamirano. Pero, a la distancia, podemos pensar que era tan necesario el esfuerzo emancipador, revolucionario y romántico de Altamirano, como la reacción purista de Pimentel, de estirpe clásica y conservadora. Ellos, por otra parte, repetían en México un debate que ya habían cursado años atrás otros abanderados de los extremos de la querella entre clásicos y románticos: Andrés Bello y Domingo Faustino Sarmiento, según se ha expuesto en la segunda parte de este estudio. Creo que la doctrina de Altamirano y su misma acción intelectual tienen la altura de las de Sarmiento, su paralelo argentino; pero no podría decirse otro tanto de las ideas de Pimentel, que carecía de la madurez y de la riqueza del espíritu de Bello. Era pues éste un debate característico del siglo XIX, era la consecuencia fatal del impacto producido en los criterios académicos y tradicionalistas por las nuevas ideas románticas que luchaban por la libertad y por el individualismo en todas las órdenes. Y si al fin triunfaron las ideas de Altamirano, triunfaron también, aunque fuese en parte, las de Pimentel, en cuanto se impuso un freno a los extremos de independencia lingüística que sólo pasajeramente defendió el maestro.

Las puntualizaciones de José María Vigil

Las doctrinas nacionalistas de Ignacio Manuel Altamirano dieron oportunidad no sólo para el debate con Pimentel sino también para otras reflexiones críticas en las que se procuraba afinar los términos de este programa literario. En dos ensayos, de 1872 y 1876 respectivamente, de los más lúcidos que se escribieron en nuestro siglo XIX, José María Vigil definió con notable precisión intelectual el concepto de una literatura nacional y las condiciones que juzgaba necesarias para su realización; pero, además, llegó a establecer una clara distinción entre nacionalismo y originalidad. El primero de estos ensayos, ti-

tulado *Algunas observaciones sobre la literatura nacional,*[40] fué leído en el Liceo Hidalgo, el 6 de mayo de 1872. Se inicia con una evidente alusión a las exposiciones de Altamirano sobre este tema. "Frecuentemente —dice Vigil— he oído quejarse a algunos de nuestros más ilustres literatos, de que no exista en México una literatura propiamente nacional, insinuando al mismo tiempo la idea de que los esfuerzos de todas las personas que especialmente se dedican a las bellas letras, deben dirigirse a crear esa literatura, a cuya idea dan hasta cierto punto un carácter patriótico".[41] Tal es el propósito, pero ¿cuál es el concepto y cuál el contenido de una literatura nacional? "En todos los pueblos de la tierra —explica Vigil— sus poetas se han ocupado preferentemente de cantar sus glorias nacionales, de lamentar sus desgracias presentes, de condenar la corrupción que engendra esas desgracias y de presentar a lo lejos, como una intención profética, la realización de grandes esperanzas por la preponderancia de su nación y de su raza; y esto es, sin duda, lo que en su más grande significado representa la idea de una literatura nacional".[42] Cita a continuación ejemplos antiguos y modernos de literaturas con carácter nacional, para afirmar que: "como la imaginación no puede crear de la nada, como necesita tener un punto de partida sobre que elevarse, y como este punto de partida no puede ser otro que una historia propia, tradiciones gloriosas, aspiración de raza, y hasta infortunios, vicios y virtudes peculiares, se sigue necesariamente que en donde falta todo eso no puede existir una literatura propiamente nacional, pues no puede tomar en rigor ese nombre la poesía puramente subjetiva, y en la cual puede reflejarse el sello de ciertas circunstancias locales y aun afectar ciertas formas de lenguaje, sin que por eso se salga de la esfera de la servil imitación".[43]

¿Cuáles han sido las circunstancias que han existido en el desarrollo de la literatura mexicana? En la época colonial Vigil advierte que la sociedad mexicana llevaba una doble vida, "la una ideal, que la ligaba por los lazos tradicionales con la ma-

---

40 Apareció en *El Eco de Ambos Mundos*. México, 12 de mayo de 1872, II, núm. 11, pp. 1-2. Está dedicado a don Anselmo de la Portilla.

41 *Ibídem*, p. 1.

42 *Ibíd.*, p. 2.

43 *Ibíd.*, p. 2.

dre patria, y la otra positiva, digámoslo así, que la fijaba al suelo que poseía",[44] lo que determinó que tuviera los ojos cerrados a la realidad que la rodeaba. Para probar su aserto, Vigil menciona como los únicos rastros nativos que ha encontrado en las letras coloniales, una descripción encomiástica de la ciudad de México en la comedia *El semejante a sí mismo* de Ruiz de Alarcón, y un elogio de la fecundidad y de la riqueza de América en un romance de Sor Juana, dirigido a la dama portuguesa doña María Guadalupe de Alencastre.

Con la independencia, sigue exponiendo Vigil, se abrió para México un horizonte nuevo, se despertaron energías desconocidas y la musa mexicana comenzó a pronunciar las primeras palabras. Todas las aspiraciones populares se concretaron en el objetivo de conquistar la independencia. "La poesía entonces empleó sus acentos más terribles para inculcar el odio a los tiranos, para ponderar las dulzuras de la libertad, para enaltecer los derechos del hombre... Se evocaron las sombras gloriosas de los antiguos aztecas, las inhumanidades cometidas en la conquista, los más bellos episodios de nuestra historia antigua, no porque se creyera posible restablecer las cosas tales como se hallaban en el tiempo de Moctezuma, sino porque en tales circunstancias se busca todo aquello que halaga el amor patrio". "Desde esa época —dice más adelante Vigil—, puede decirse que se echaron las bases de una literatura propia, literatura que ha venido tomando las formas adecuadas a los tiempos en que vivimos y a las exigencias de nuestra sociedad". Pero como "la literatura no es más que el reflejo de lo que en la sociedad pasa, se comprende desde luego que su originalidad debe estar en proporción a la originalidad de los pueblos en que se produce y a sus tendencias individuales. En el siglo en que estamos hay entre los pueblos civilizados cierto carácter cosmopolita que es el resultado de un fondo común de ideas y sentimientos que conmueven de una manera análoga a todos los espíritus, a pesar de las diferencias de lenguas y de antecedentes históricos". "Si la idea de una literatura nacional —continúa exponiendo don José María Vigil— significa, pues, una cosa exclusivamente nuestra, sin puntos de contacto con ninguna otra, sería preciso renunciar a ella. La misma lengua que hablamos nos liga invenciblemente a una literatura a cuyo íntimo

---

[44] *Ibíd.*, p. 2.

parentesco nos es imposible renunciar. Las sociedades por otra parte, no se transforman en un día. Debajo de las teorías políticas que revolucionan las formas de gobierno, se conservan y persisten las costumbres, los hábitos, las preocupaciones, que constituyen el verdadero espíritu de los pueblos. Así es como puede observarse que mientras la poesía más elevada ha tomado entre nosotros cierto giro especial que se liga con los grandes dolores y alegrías nacionales, esa otra poesía que expresa más directamente la vida común y ordinaria, como la comedia, permanece apegada a tiempos y situaciones que se relacionan con la sociedad española. Lo poco que se ha hecho en este sentido no sale de la esfera de la imitación... y todavía los poetas dramáticos no se atreven a trazar cuadros vivos de la vida que los rodea, no porque falten elementos para concluirlos, sino porque se retraen de chocar con las preocupaciones de una sociedad nutrida de otras ideas".[45] Este esfuerzo para acentuar la literatura nacional es el que, según piensa Vigil, está reservado a la sociedad literaria el Liceo Hidalgo, y sus poetas deben ser tan audaces como sus compañeros sudamericanos. Nuestra poesía ha sido más castiza, más ajustada a los modelos antiguos, y por ello ha expresado más débilmente los sentimientos de nuestra sociedad y las bellezas de nuestra naturaleza.

"En México —concluye Vigil— existen todos los elementos propios para constituir una literatura nacional... Nuestra historia tanto antigua como moderna abunda en hechos que se prestan admirablemente a todos los géneros de la poesía; nuestra sociedad tiene sus modos de ser individual, sus aspiraciones, sus sufrimientos y hasta sus temores para el porvenir. Todo esto puede considerarse como un campo vastísimo para el genio de nuestros poetas, que encontrarán en él fuentes inexploradas semejantes a las imponderables riquezas que encierra nuestro inmenso territorio".[46]

Cuatro años más tarde José María Vigil continúa preocupado por la necesidad de ajustar estos conceptos, y en otro ensayo suyo que lleva por título *Algunas consideraciones sobre la literatura mexicana*[47] expuso nuevos puntos de vista acerca del tema. Se detuvo especialmente en la distinción entre lite-

---

[45] *Ibíd.*, p. 2.

[46] *Ibíd.*, p. 2.

[47] Apareció en *El Federalista.* México, 21, 23 y 28 de septiembre, y 5, 7, 12, 14 y 24 de octubre de 1876, pp. 1 y 2.

ratura nacional y literatura original, conceptos que por entonces solían andar confundidos. Para Vigil literatura nacional era la que expresaba a un pueblo que tuviese un modo de ser particular, aunque ello no implicara ni expresara una independencia política. Literatura original, en cambio, era aquella que no revelara, ni por el fondo ni por la forma, la imitación servil de modelos existentes. Objetivo, este último, mucho más difícil de alcanzar que el primero. Mas no se detenía aquí el análisis de Vigil, quien se proponía a continuación establecer en dónde radicaban aquellos elementos que hiciesen posible, en México, la realización de una literatura nacional y original. Consideraba que en las literaturas existen elementos cultos y elementos populares, pero que son estos últimos, es decir los populares, los que expresan más fielmente a la sociedad y los que, por ello mismo, pueden proporcionar mejores elementos para una relativa originalidad. Mas ¿por qué no hemos logrado expresar esta originalidad? Vigil lo explica con mucha agudeza, por dos motivos. México, afirma, ha conseguido su independencia política, pero aún subsisten en su seno elementos antagónicos que, si por una parte ofrecen ellos mismos un vasto campo temático para el escritor, retardan —sobre todo los elementos retrógrados o conservadores—, la expresión nacional y original. Por otra parte Vigil, anticipándose a observaciones sociológicas contemporáneas,[48] señala como el segundo obstáculo para la expresión nacional y original de las letras mexicanas, un sentimiento de inferioridad —que hoy llamamos complejo—, heredado de la Colonia, y que engendra en los mexicanos una timidez que no se atreve a expresar lo nuestro y nos lleva a las imitaciones serviles y al estudio exagerado de las literaturas extranjeras. La solución es pues clara. Sólo se conseguirá que nuestra literatura complete su misión cuando los escritores mexicanos vuelvan los ojos a su propia realidad, la expresen, exploren su propia vitalidad y reproduzcan fielmente el espíritu de su país.

En busca de una nacionalidad profunda

Me parece que Vigil percibía muy claramente que en los años en que escribía estas reflexiones, 1876, el problema de nuestra

[48] Cf. Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México.* 2a., ed., Robredo, México, 1938.

literatura no era ya la conquista de un nacionalismo temático. Cuando México se encontraba aún empeñado en integrarse como nación y cuando luchaba por organizar su vida conforme a los principios liberales, la exaltación de lo autóctono en literatura resultaba una tarea esencial, era la manera de defendernos y afirmarnos; pero ya superada aquella etapa, era necesario madurar aquella otra sustancia más sutil que constituye el carácter de una literatura. Este carácter propio, esta originalidad tiene en los temas solamente un camino, pero ella misma consiste en la peculiaridad espiritual que distingue a cada pueblo, en su personal actitud ante la vida, en su estilo, podría decirse. Ahora bien, este carácter propio, este estilo, se manifiesta fatalmente en todos los actos de nuestra vida y se marca también en nuestra literatura, aunque ésta se ocupe de los asuntos más exóticos. Mas para que esta nacionalidad fatal y pasiva alcance una categoría estética, es necesario convertirla en mitos e imágenes con fuerza creadora, profundos y universales.

¿Hemos llegado ya a expresar cabalmente esta nacionalidad profunda? Me parece que sólo a partir del período modernista, y más rotundamente en la época contemporánea, la literatura de México y la de toda Hispanoamérica han alcanzado ya una expresión tan original y nacional como es posible en literatura. Cuando el escritor de Hispanoamérica ha sentido confianza en el rango estético de la realidad de su pueblo y de su tierra, sea o no como otras realidades; cuando se ha decidido a expresar aquella realidad con los recursos lingüísticos que le son propios; cuando ha aprendido, en suma, a confiar en su propia dimensión, que equivale a decir en sus propias limitaciones, entonces ha comenzado a crear verdaderamente una literatura propia de la nación a que pertenece.

Mas ahora que esta autonomía de nuestra literatura parece un hecho obvio e indiscutible, es plausible recordar que, para conquistarla, los hombres que comenzaron a soñar en ella hace más de cien años tuvieron que destruir los despotismos del pasado y las inercias mentales de nuestros escritores, y tuvieron que ganar muchas batallas intelectuales, no menos heroicas y fértiles que las batallas en que con las armas obtuvimos la libertad.

EL APOSTOL DE LOS NEGROS

EL siglo de la mayor aventura del pensamiento desde los griegos es también un siglo marítimo. El dominio de la inteligencia sobre la naturaleza pone alas al dominio geográfico y la historia se vuelve, en gran parte, en el XVII, historia de las rutas transoceánicas.

Se abre la centuria cuando Bruno muere en la hoguera y la cierra Leibniz, pero mientras se prescriben las leyes matemáticas que "rigen la música de las esferas" hombres de las patrias de Newton, Descartes y Cervantes dejan a estos contemporáneos la reflexión metódica y los mundos de la imaginación y se lanzan hacia horizontes menos abstractos. Campanella y Bacon, desde el "Estado Sol" y la *Nova Atlantis,* persiguen el enlace del pensamiento teórico y su legalidad natural. Tal vez la medida exacta del siglo sea Bacon, entre Thomas Hobbes y Sir Walter Raleigh, sucumbiendo por su tumultuoso temperamento a los *idola fori.*

El siglo va desde la ciencia por la ciencia misma, pasando por hazañosas empresas, hasta la piratería, el comercio de esclavos, la depredación y el crimen. Andan mezclados en esas turbias faenas desde el XVI, lo mismo una reina de Inglaterra, nobles de Plymouth y Londres que galeotes y menestrales. En lo alto de las jarcias los alisios extienden en el Caribe la insignia negra con las tibias cruzadas, que ya es de Carlos II o de Luis XIV. Y la concha azul de este *mare nostrum* de América es el escenario de decisivas contiendas europeas. Al abrigo de sus ensenadas asechan a las flotas de Tierra Firme, d'Esnambuc o Du Casse; Morgan, Mings o Mansfield: corsarios, piratas y negreros. Caen sobre las plazas españolas, negocian esclavos cazados por los portugueses en Guinea, incendian, roban y matan. Resiste Puerto Rico; Santo Domingo, Santiago, Cartagena son débiles bastiones.

En una de esas flotas que se hacían a la mar en Cádiz, sorteaban el asedio de los piratas y ponían al pie de las murallas de Cartagena de Indias una compleja humanidad que la aventura, la codicia o la fe llamaban a América, llega Pedro Claver, cuyas andanzas sirven a Mariano Picón Salas,[1] para animar en prosa cortada como una esmeralda de Muzo, "el ambiente histórico y social en que culmina su hazaña".

---

1 MARIANO PICON SALAS: *Pedro Claver.* Edición del Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

En los largos años que median entre el asalto de Drake y el de De Pointis, pero siempre en intranquilo duermevela a pesar de los reforzados bastiones, la ciudad va estratificando clases, costumbres, organización colonial, y crece el infame tráfico de esclavos que la convierte en el "mayor mercado negrero de las Indias".

"¡Oh si la lusitana dinastía de los Nuñes de Sosa, de los Silva, los Lopes de Setubar, los Gomes Correa, los Fernandes Daveira, no socorrieran al Nuevo Mundo abasteciéndolo de esclavos negros!", hace decir Picón Salas, a "un extraño hombre curtido por los soles ecuatoriales y cuya cicatriz de cuchillo en el rostro servía como pregón de su conducta"; es "de los que obtienen en Sevilla la pagada licencia para conducir a las Indias su siniestra armazón de ébano". Y más adelante, acentúa el mismo personaje: "El negocio comienza a tornarse malo porque ya se han metido en él y compiten con nosotros los católicos, esos bátavos, holandeses herejes".

El tráfico no es pues, un baldón exclusivo de la colonización española, sino de la época toda; *The Company of Royal adventureos Tradin of Africa,* cuenta con capital de la corona británica; las islas menores del Caribe se pueblan con esclavos blancos, irlandeses —adolescentes, hombres y mujeres— del período de Cronwell, cazados como negros de Guinea o de Angola, y la fría codicia de portugueses y holandeses supera en dureza a la conquista española, teñida de afán trascendente y de gallardía aventurera.

Siglo de fuertes tensiones en que el hombre ciñe su planeta con dolor y lágrimas, en la más lejana equinoccial, de espaldas a la civilización, se distendían las normas y sucumbía a la ley de la selva. No todos, sin embargo, disfrutaron de encomienda y mita. "Por los negreros que se enriquecen, ¡cuántas gentes vinieron a menos y cayeron en la desesperación en aquella tierra! Hombrazos de suma soberbia, ímpetu y codicia, eran derribados por el clima, el engaño y la mala suerte. Veíaseles llegar, roídos de hambre y miseria física, enfermos de bubones, a esa como aduana del desamparo que era el hospital de San Sebastián" (pág. 182).

Pedro Claver es, también, figura representativa de la conquista; uno de esos frailes que como Alonso de Sandoval o Juan de Castellanos —los menos por desgracia— ni destruyen joyas de la arquitectura precolombina para levantar sobre sus teocallis los templos católicos, ni iluminan los altares con el oro del despojo. Tampoco de aquellos que convierten las órdenes en centros de prósperos negocios, afirmando

el poderío en heredades inmensas; ni de los que desparraman la intolerancia, la dureza de alma, el fanatismo sombrío que pretende evangelizar a sangre y fuego.

Cuando Picón Salas hace ascender a Pedro Claver las empinadas colinas del Zaque, va trazando un friso de la conquista. Están casi todos los personajes del drama. Los indios chibchas que alcanzaron antes del descubrimiento un alto grado de civilización, pero a cuyos dioses "que se habían tornado hostiles sacrificaban cada semana un mancebo en el oculto santuario de Gachetá. El santuario de Ramiriquí pedía, también, a cada luna nueva, su tributo de carne humana". Es decir, escorzado, un señalamiento de la horrenda costumbre que si ponía cada semana, sólo un joven sobre la piedra de los sacrificios en el culto chibcha, alcanzó entre los aztecas a un constante e inmenso río de sangre. A esa barbarie organizada en culto, ante la cual empalidece el cepo y el látigo del encomendero, sí puso término la conquista española y hay que agradecérselo. Están, además, en el primer plano, esos torvos ejemplares del fanatismo, como Fray Reginaldo Galindo, que "quemara los ídolos, símbolos y trajes de la vieja religión chibcha"; y los hijos y nietos de conquistadores —criollos y mestizos— que "todo lo dirimen con jactancia y violencia". Mala harina del costal de América, cargada en la cuenta de España, con el mismo empirismo antropológico con que los españoles podrían excusar sus defectos atribuyéndolos a fenicios, griegos o romanos. Por último, Pedro Claver, señalado en magra y ascética figura, aproximándose al "alma replegada de los indios" con el amor que no ponen "los orgullosos linajes de Tunja".

Encuadra "La colina del Zaque", el paisaje del páramo que Mariano Picón Salas marca en grandes planos, con los más sobrios recursos formales. Podría decirse de su estilo que es un paisaje de altura, despejado y luminoso, por el que transita sin detenerse modosamente.

Atrás, ha dejado Pedro Claver, la estampa medieval del poblachón de Verdú, después Mallorca, "vigía de aquellas rutas azules que en la Edad Media vieron pasar los cruzados", el venturoso tránsito Barcelona-Sevilla, la colorida mancha antillana hasta tocar los ennegrecidos fuertes de Cartagena de Indias. Configuraciones de exacta medida, de penetrante justeza evocativa, en el rico registro de este fino escritor. Sucesivas estampas por donde enhebra Pedro Claver su aprendizaje de santo. Cuando desciende la colina del Zaque ya no tendrá ojos para ver el inquietante paisaje del trópico. Entra de lleno en su apostolado. Va

a recoger "los polvos y los lodos del barrio negro de Getsemaní", "que huele a úlcera, a pescado seco, a aguardiente de caña, a traspiración y tabaco"; llegará hasta el lazareto de leprosos, se internará en las sucias calles del puerto, bajará a las sentinas de los galeones, "donde la sangre y el dolor forman pozos y son como mataderos de bestias dolientes", esperará el arribo de las flotas cargadas de esclavos "conducidos atraillados como animales", curará a los enfermos, asistirá a los moribundos. Es natural que, en medio de aquella abigarrada sociedad codiciosa y brutal su piedad y dulzura se aureolara entre "los desvalidos siervos africanos", de poderes sobrenaturales y su figura humana se cubriera, como anota el autor en el prólogo, de milagrerías y piadosas historias y creciera hasta el mito en el amor y la gratitud de los esclavos.

Más allá del Trópico de Capricornio, en la indagación histórica, en el análisis sociológico, el elemento negativo en la formación de la nacionalidad suele ser el indio; de ambos lados del Trópico de Cáncer parece de ayer el odio al español y sobre él recae la responsabilidad de las fallas que se señalan en la formación espiritual. Penosas injusticias ambas. Mariano Picón Salas es un historiador que está a ciento cuarenta años de la independencia; expone, comenta y juzga con ecuanimidad, con objetividad. Cifra de su libro tan bellamente logrado.

Escrito en México, editado en México. El hecho no es casual. México es un país con garantías ciudadanas, a donde llegó Picón Salas después de haber ocupado en el suyo una alta jerarquía universitaria —el Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras— y de ser Embajador ante el gobierno de Colombia, todo esto en el breve interregno democrático de la vida institucional de Venezuela en los últimos cincuenta años. Con obras de historia y crítica, con ensayos y novelas, ha enriquecido la producción intelectual de habla española. Se recortan, casi siempre, sobre el propio paisaje alucinante, y alguna vez tienen resonancias del pacífico Sur. Pedro Claver pertenece por entero a Colombia. Personajes de su historia colonial, emocionadas vivencias de sus paisajes envuelven la figura de este defensor de los negros desprendido, con certero esfuerzo de investigador, de la leyenda y el mito. En la vecina Venezuela, San Pedro Claver, es sólo un nombre más en el santoral, sin referencia a sus piadosas andanzas en tierras americanas. La Guerra Federal, que amalgamó sin distingos raciales y en todos los órdenes la población, apagó también su culto. Aun en Barlovento o en las haciendas de café o de caña, o sobre la maravillosa

cresteria de la costa oriental, donde se agrupan en menor grado de mestización los descendientes de los antiguos siervos africanos, el ancestral padecimiento se diluye ya en canciones y música afroespañola. En Colombia están vivos los linajes de Tunja.

Leonilda BARRANCOS.

Dimensión Imaginaria

EL CABALLO DEL VOLCAN

Por *Otto de SOLA*

El caballo jadeante del antiguo volcán
moja sus largos dientes en la copa del mar.

Su galope es de cuero. Pasa flotando. Pasa
a lo largo del viento, sobre las grandes rocas
donde el fuego sacude banderas escarlatas.

El galope se siente sobre el barco de cada
familia marinera, galope de un caballo
como el amor quemado, quemado por el fuego.

En la noche marina Saint Pierre abre sus puertas
y al fondo de sus casas como un astro penetra
la fosfórica voz del volcán sorprendido
al ver que de la luna cae la agricultura
como una verde estatua a los pies del océano.

Pies de este mar Caribe donde una mano azul
deja ramos salobres; pies que ya conocéis
los cascos del caballo, su tibia lengua roja
cuando lame las piedras; pies de este mar inmenso
donde bailan desnudas las islas lujuriosas
con sus cestos de frutas bajo el árbol del cielo.

El caballo jadeante del antiguo volcán
a veces está triste. Su tristeza es la misma

de los negros que viven en sucios callejones
donde nunca ha pasado la mirada de Dios.

La Isla también luce como toda la tierra
su bosque de miseria. Por eso de sus hojas
sale un pájaro altivo picoteando furioso
la dura indiferencia del agua y los navíos.

El caballo jadeante, con sus ojos de fuego,
extasiado contempla solamente el olvido
rodeado de mujeres en cuyos pechos brilla
un rayo ceniciento que tocan, como el aire
con labios matinales, remolinos de vientos,
gotas de los océanos.

EL VIENTO DE LA ISLA

PRIMERO fué una máscara salobre. Mucho después,
sin soplar en la arena, se transformó en un pez
cuyos ojos de oro pudieron ver el baile
de la muerte marina en el fondo del mar.

Allí estaban los grandes castillos oceánicos.
Y el monstruo, que destruye los bellos caracoles,
mordía deteniendo los galopes del agua.
Allí estuvo primero el viento de la Isla.
Estuvo siendo lámpara de espuma sumergida.

Pero ahora lo veis: es el viento golpeando
ropas y anclas viejas. Ahora su potencia
abre todas las olas y de repente mira,
en la sombra de un bosque, hoteles habitados
por todas las estatuas silvestres de la luna.

Es el viento que no quiere dormir. . .
Es el viento que pasa con su escoba matando
ratones en el puerto.
                                        (Aquí, los marineros
a menudo le hablan. Le obsequian sus botellas.
Pero el viento no bebe sino el agua del mar.

El viento fué un fantasma de ojos muy carcomidos
en donde se veía, tan sólo se veía
el buque de la muerte masticando la arena
con los dientes helados de su gran mascarón.

LA BELLEZA EN EDGAR ALLAN POE

Por *Concha ZARDOYA*

1. *Los elementos de la Belleza*

Poe afirmó y sostuvo siempre que el primer elemento de la Poesía es la sed por lo sobrenatural, por lo ideal, por la belleza. Los críticos americanos opinan que Edgar Allan sintió esto con más intensidad en la lírica que en el cuento, porque un buen poema debe producir un placer elevado.

El germen de esta idea sobre la belleza lo hallamos en las "Stanzas" (1827), donde, en plena exaltación espiritual, tiene conciencia de una momentánea iluminación en la cual los objetos familiares asumen una belleza y significación antes insospechadas.

Pero en el volumen de 1829, Poe empezó a trabajar desde el romántico ensueño de la infancia hasta las realidades actuales del hecho. En "Al Aaraaf" consideró el espíritu de la ciencia moderna en relación con la Poesía y manifestó creer en los sentimientos, particularmente en el de la belleza, en contra de las frías inducciones de la lógica. Este poema representa el primer esfuerzo de Poe en favor de la belleza, considerada objetivamente.

> Oh! nothing earthly save the ray
> (thrown back from flowers) of Beauty's eye...
>
> Now happiest, loveliest in yon lovely Earth,
> whence sprang the "Idea of Beauty" into birth...
>
> But when its glory swelled upon the sky,
> as glowing Beauty's bust beneath man's eye,
> we paused before the heritage of men,
> and thy star trembled— as doth Beauty then![1]

---

[1] Oh, nada terreno salvo el rayo/ (devuelto desde las flores) del ojo de la Belleza... Ahora más feliz, más deleitoso, allí en la

(Una estrella descubierta por Tycho Brahe —que apareció de pronto en el cielo, cuya luminosidad sobrepasó la de Júpiter en pocos días y que desapareció súbitamente sin volver a ser vista desde entonces— sugirió a Poe este largo poema). En "To the River", se ocupaba de los efectos causados por la belleza sobre el espectador y sugería que ella es una entidad que se manifiesta a sí misma a través de formas concretas.

Fair river! in thy bright, clear flow
of crystal, wandering water,
thou art an emblem of the glow
of beauty —the unhidden heart—
the playful maziness of art
in old Alberto's daughter.[2]

Poe ya empezaba a demostrar que era un creador de belleza. Lleno de fervor poético, protesta contra las intenciones de la ciencia. Sin llegar a mencionar la belleza directamente, concede la máxima categoría estética a la imaginación y al supremo placer de la hermosura. Acaso "Al Aaraaf" contenga y postule toda la teoría poeana de la belleza. Así opinan, por lo menos, Allerton y Craig.

En el prefacio a la edición de 1831, imprecó su obra más temprana y afirmó que la belleza es señora de todo y que el poeta es un elemento pasivo. Despierta de su pasado sueño y se pregunta: "¿Qué constituye la verdadera Poesía?".

En su "Letter to B. . ." ya había establecido cuán elevado arte era la Poesía y había apuntado también que su objeto inmediato era el placer. Esa belleza —como aseveró finalmente en su crítica a las baladas de Longfellow (1842)— significa que el poeta está capacitado para producir el placer: he aquí la idea central de la teoría de Poe. Puesto que las bellezas del mundo son superficiales, es función de la poesía despertar en nosotros el deseo de contemplar y apreciar la belleza sobrenatural. El

---

hermosa Tierra,/ desde donde emanaba el origen de la "Idea de la Belleza"... Mas cuando su gloria se dilataba por el cielo,/ como el resplandeciente pecho de la Belleza bajo la mirada del hombre,/ nos deteníamos ante la herencia de los humanos,/ y tu estrella temblaba —así, pues, Belleza, también tú bastas!

[2] ¡Hermoso río! Con tu luminosa y clara corriente/ de cristal, agua vagabunda,/ eres emblema del resplandor/ de la belleza —inoculto corazón—,/ el retozón laberinto del arte/ en la hija del viejo Alberto.

alma del poeta es inmortal; el poeta, a través de su percepción de la belleza ideal, nos da conciencia de nuestra naturaleza eterna, satisface el alma humana y, de este modo, logra el más elevado placer que es posible alcanzar en la vida presente.

Los psicólogos americanos han procurado explicar esta sed de Poe por la belleza. Su búsqueda de la hermosura puede haberse originado en su primera lucha por la paz emocional. Al fracasar, procuró consolarse, imaginando, en "Spirits of the Dead" y en "Bridal Ballad", una terrorífica región en donde la persona que le había injuriado era reducida a humildad y remordimiento. Pero como esto no le satisfacía, eventualmente encontró en la contemplación y en la creación artística de la belleza —en "Stanzas"— el solaz por el cual suspiraba. Pero tal goce o solaz, a causa de su apasionada porfía y desilusión, era menos satisfactorio que al principio. No es seguro que "Eldorado" o "For Annie" den el juicio final de Poe en esta materia. Sin embargo, a pesar de ser sus conclusiones diferentes, no eran contradictorias. "For Annie" es el lamento de un corazón que vive sólo para la belleza perfecta y el goce hallado sólo en la muerte, mientras que "Eldorado" es una filosofía de resignación algo melancólica: debemos dirigirnos audazmente hacia la muerte y aceptarla, para alcanzar la belleza.

La crítica de Poe es tan intensamente personal como su poesía o sus obras de ficción. La Belleza, según la define él, nada incluye, excepto la belleza misma. El valor primario de su crítica reside en que es una interpretación, no de la literatura en general, sino de sus propias obras. Tal autocrítica es la natural consecuencia de que, antes que nada, es un poeta. Un hombre cualquiera puede admitir, en la esfera moral o práctica, sus propias deficiencias y esforzarse en corregirlas por la experiencia que le suministran las de los demás. Pero no ocurre lo mismo en la esfera del gusto. Cuando un hombre de mentalidad sincera percibe o siente que cierta forma de belleza ejerce sobre él un efecto extraordinario, enorme, debe procurar probar algo: intentar probar que se trata de la forma más elevada.

El cuerpo de su doctrina contiene ciertos elementos de la verdad —como hemos indicado en la primera parte de este ensayo—, corroborados por Joseph W. Krutch:[3] "The definition of Beauty does at least describe very clearly a kind of Beauty,

[3] JOSEPH W. KRUTCH: "Poe's Idea of Beauty". *Nation,* CXX (March 17, 1926), p. 286.

and this while the doctrines may not have the universality claimed for them, they do succeed in doing all that any set of principles has ever done; that is, not to lay down the laws which govern all art but to define, as accurately as possible, a style. This definition was not merely a description of the effect which Poe was endeavoring to produce, and since his art was the result of an unrecognized need, it must follow that the criticism is, like the thing criticed, the product not of abstract reason of which Poe was so proud but of the forces which led him into a system of rationalization which became ever more complex". A pesar de su carácter personal, la crítica de Poe no destruye su valor —establecen los mencionados psicólogos—, porque la relación entre psicología y estética es bastante plausible. Sin conexión con las principales tendencias nacionales —según afirman estos teóricos—, sus doctrinas no eran una interpretación de la vida sino una huída de ella.

Otro crítico —M. Darnell— considera que este espíritu de desasosiego es una característica de la mente americana, cuya raza es irreverente con el pasado porque sus ojos se vuelven hacia el futuro con el deseo de alcanzar algo aunque no sabe qué es.[4]

Poe, ciertamente, poseía algo que, para lo real, era una especie de símbolo del impulso americano para transfigurar mundos dentro de sí en un mundo más real. (Impulso no más ni menos romántico que el de Goethe). Sin embargo, Poe carecía de fuerza suficiente para llegar a establecer esta realidad desde su mundo. Así opina Waldo Frank.[5]

Este despliegue de Poe hacia otro mundo ha sido corrientemente interpretado como una característica romántica. Mientras que la filosofía de Poe se asemejaba en su complejidad al movimiento europeo, él no era todavía un romántico: era un hombre "inteligente", un filósofo. Como muchos románticos, Poe no se volvía hacia lo imaginario desde una simple incapacidad para captar lo real; más bien, poseía una concepción de la realidad que debería existir pero que sólo aparece insinuada en este mundo, entrevista o sugerida. La indiferencia que sentía Poe por la sociedad de su tiempo, no era, como creen los psicó-

---

4 M. DARNELL: "The Americanism of Edgar Allan Poe", *English Journal,* XVI (March, 1927), p. 191.

5 WALDO FRANK. "Poe at last", *New Republic,* XLV (December 30, 1925), p. 164.

logos, algo anormal, sino, de acuerdo con estas últimas opiniones, bastante normal.

En su crítica de las baladas de Longfellow, Poe estableció que el segundo elemento de la Poesía es el intento que procura satisfacer la sed de belleza. Después de 1831, paralelamente a su crecimiento intelectual, Poe concibió que el poeta, como creador de belleza, era un artista que trabajaba conscientemente para producir un efecto que es el placentero sentido de la belleza. Al final de "The Poetic Principle" (1850), Poe catalogó unos de los pocos "elementos que producen en el Poeta mismo el verdadero efecto poético". Estos elementos pueden clasificarse en tres tipos: 1) concretos, percibidos a través de los sentidos y a través de la belleza de los sentimientos humanos; 2) bellezas éticas; 3) belleza de la mujer. Repetir simplemente estos elementos —decía Poe— es la obra de un realista experimentado, no la de un poeta. La tarea de descubrir lo ideal no es una simple apreciación de las cosas que nos rodean, sino un deseo de alcanzar la belleza, como en "Israfel". Es crear una especie de belleza intermedia entre la belleza inferior de lo ordinario y la superior de lo eterno. Puesto que tal visión ha sido negada por las formas de la tierra, el poeta debe combinar o recombinar estas formas. "We thus clearly deduce the *novelty*, the *originality*, the *invention*, or lastly the *creation* of BEAUTY".[6] Poe se refiere aquí no sólo al artista que descarta la tradición y construye de nuevo, sino también al artista clásico que se esfuerza en trasmitir y hacer trascender los talentos del pasado. Encontramos la misma idea en su "Review of Horne's 'Orion'" (1844), en donde dice de los lectores: "they will decide... that Poetry itself is the imperfect effort to quench this inmortal thirst by novel combinations of beautiful forms... physical or spiritual...". La poesía es un imperfecto esfuerzo para moderar esta sed inmortal por medio de nuevas combinaciones de formas nuevas, bien sean físicas o espirituales.

Los críticos de Poe, en general, sólo están completamente de acuerdo en una sola cosa: en la originalidad del poeta. Killis Campbell,[7] por ejemplo, opina que su originalidad consiste más en la combinación y adaptación que en ejercicios inventivos de la fantasía. Hibbard cree que la originalidad era la cualidad que

---

6 "Review of Longfellow's Ballads". *Works,* XI, p. 73.

7 KILLIS CAMPBELL. "Poe", *Cambridge History of English Literature,* III, p. 69.

más estimaba Poe en un escritor: inventar situaciones no semejantes a nada.

En sus ensayos, Poe considera por su parte que la facultad del Poeta para crear belleza es la "facultad de la Idealidad" (*faculty of Ideality*), uno de los varios términos y frases claves de su terminología crítica. Poe es dueño, felizmente, de la cualidad —bastante rara en los artistas creadores que escriben acerca de su propio arte— que se resume en el talento de quitar una frase o utilizar una palabra para llegar al desarrollo completo de una idea. Esta facultad es, para él, el "sentimiento de la Poesía", un sentido de lo bello. Tal sentido es una parte importante de la naturaleza del hombre, una sed ardiente que es incapaz de satisfacer y que es índice de vida perenne. Un aspecto de la facultad creativa del poeta es, según Poe, la Imaginación, porque es el instrumento mediante el cual puede hacer esas nuevas y armoniosamente bellas imaginaciones. Al distinguir entre Imaginación y Fantasía, en su crítica sobre "The Culprit Fay" de Drake (1836), Poe reconocía que la Poesía no se desprende de una simple comparación, que aun deja los objetos separados y distintos, sino de ese proceso imaginativo que funde sus cualidades en una creación nueva. Es decir, estaba afirmando la superioridad de la Metáfora. La idea que se implica de su Idealidad, podría haberse derivado de Coleridge.

En su exaltación espiritual de 1827, Poe evidentemente significaba que los poetas están dotados de una sensibilidad no otorgada al hombre ordinario. Para éste, la belleza es un sésamo de la verdad y una protección contra las pasiones que de otro modo le destruirían. Poe creía ser, precisamente, uno de los pocos seres a quienes les son dadas las revelaciones de la Belleza.

Todo esto nos lleva a preguntarnos: ¿La Idealidad de Poe se debía al difuso idealismo romántico de la época? ¿La frenología, la ciencia por entonces recientemente descubierta, jugaba, sin embargo, un importante papel en la construcción de su teoría, como opina Foerster? ¿Suministró —al invadir la frenología la crítica literaria, lo mismo que la psicología— algunas de sus ideas y algunos términos nuevos al autor de "El cuervo"? Poe señalaba que poseemos ciertas facultades grabadas en nuestro interior, los mismos sentimientos primitivos que los frenólogos denominan *veneración*. Una, el sentido poético de lo bello, como la *veneración*, es un instinto inmortal inherente a cada individuo y que es dado a los poetas en el más alto grado. Los

términos Idealidad y Causalidad —fuerza que equilibraba la razón y la imaginación— le fueron también suministrados.

Los contemporáneos de Poe advirtieron que éste había adoptado un credo totalmente estético. El arte era, para él, belleza y gusto. Aunque éstos podían a menudo oscurecer las dos provincias adyacentes del intelecto y la moral, la belleza dominaba; la ética o didáctica quedaba subordinada o era simplemente incidental. Aquí, Poe difería de los trascendentalistas Emerson y Thoreau, y de todos los demás "herejes de la Belleza", cuyo primer propósito era desarrollar la mente y los caracteres. Su posición —el arte por el arte— llegó a ser una doctrina con muchos seguidores.

La totalidad del credo artístico de Poe se sustenta sobre la base estética de que todo arte es una búsqueda de la belleza. Pocos artistas no sectarios niegan hoy la belleza, pero pocos están de acuerdo al definirla. La definición de Poe, antes que nada, ha de considerarse ilógica. Veamos por qué. En "The Philosophy of Composition" presentaba una exposición lógica de su estética que se ha aceptado, por lo general, como una válida racionalización de su creencia. En dicho ensayo, Poe establecía: "That pleasure which is at once the most intense, the most elevating and the most pure is, I believe, found in the contemplation of the beautiful". Deducía que la belleza es una entidad, porque ella es algo que conviene con la oscura aserción, en "The Poetic Principle", de que la belleza es esencia y no percepción de la verdad ideal: "an immortal instinct... deep within the spirit of man... is a sense of the Beautiful... It is not appreciation of the Beauty before us —but a wild effort to reach the Beauty above". Después —en el mismo ensayo—, acepta la noción de la belleza como un efecto: "When, indeed, men speak of Beauty, they mean, precisely, not a quality, as is supposed, but an effect..." Cuando llega a decir que la Belleza es "el resorte del poema", podía haber significado que ella es, indistintamente, sujeto y efecto. Pero cuando continúa "effects should be made to spring from direct causes", la belleza es, a la vez, sujeto y efecto. Poe había confundido y fundido el sujeto o tema de un poema con el efecto (la experiencia estética) creado por el tratamiento de tal sujeto o tema por el poeta.

Cuando estableció más tarde que "la Belleza incita a las lágrimas", volvía a la idea de la Belleza como sujeto o tema, la cual podía ser de varias clases; el efecto que crea es siempre

el mismo, sin embargo; a despecho de la clara afirmación de que la Belleza es "una intensa y pura elevación del alma", el argumento resultante parece depender del supuesto de que es una entidad o un aspecto del sujeto o tema de inspiración.

Yvor Winters advierte que Poe se manifiesta firmemente equivocado e ilógico al referirse siempre a la Belleza como sujeto de inspiración, como contenido del poema, en vez de referirla al estilo. "He implies that the proper subject-matter of poetry is Beauty, but since true Beauty exists only in eternity, the poet cannot experience it and is deprived of his subject-matter; by manipulating the materials of our present life, we may suggest the existence of Beauty, and this is the best we can do. . .".[8] El intento de Poe para alcanzar la belleza por medio de nuevas combinaciones de elementos bellos es una irremediable inhabilidad para separar el tema (el fondo) de la manera (la forma), o al poeta de su inspiración. El ensayo de Poe "The Philosophy of Composition" parece ser un documento chocante, porque intenta establecer la regla para una especie de encantamiento, de arte mágico; la regla por la cual mediante el manejo de ciertas substancias en cierto modo arbitrario, es posible invocar, más o menos accidentalmente, algo que parece ser más o menos una emanación divina.

Poe excluía apasionadamente los tipos usuales de inspiración. Tal "sectarismo" poético se revela muy bien en su "Review of 'Orion'", en donde se muestra que el poeta carecía de una concepción de la sublimidad moral. Se aproxima a ésta, no obstante, en sus notas sobre "Oenone", en el mismo ensayo; pero retrotraen a lo trivial, porque la exaltación no es una exaltación moral, sino la consecuencia del error. Tal cree Winters, al afirmar de un modo rotundo: "Poe's obscuranticism has ceased to be merely an accident of inadecuate understanding, which growing out of the uncertainty regarding the nature of moral truth in general and its identity in particular situations which produced such writers as Hawthorne and James, was later to result through the exploitation of special techniques in the violent aberrations of the Experimental School of the twentieth century, culminating in the catastrophe of Hart Crane".[9]

---

8 WINTERS. "Edgar Allan Poe: A Crisis in the History of American Obscuranticism", *American Literature*, VIII (January, 1937), p. 387.

9 *Ibíd.*, p. 389.

Muchos críticos, por otra parte, creen que la definición de Poe acerca del arte no significa prácticamente nada. Y he aquí que empieza la batalla por los credos artísticos. John Burroughs, E. C. Stedman, George Woodberry, Caroline Sheldon,[10] Campbell y el mismo Winters le atacan desde diversos puntos: por su desdén hacia la vida real, hacia los grandes temas humanos (la épica) y los pensamientos que conmueven a toda la humanidad. Campbell, resumiendo la opinión contemporánea, clama por la realidad y la experiencia humana: "It is a Beauty divorced from mind and heart, concerned only with the sould, and not even clear to Poe".[11] El, en verdad, nos dió una idea de algunas de las formas de experiencia humana que él creía que se prestaban a sus reglas de procedimiento; pero, si las admitía como temas legítimos de inspiración, era porque el poeta no puede escribir sin escribir acerca de algo; y las que admitía era porque parecían involucrar el mínimo de complejidad. Su principio racional llegó a hacerse cómplice de sus sentidos, capacitándole para producir sólo un rango inferior de armonías. (Opinión que sustenta Aldous Huxley). Sin embargo, la realidad era, en el concepto de Poe, algo inaplicable. Su visión acerca del mundo oscilaba no entre lo terreno y lo celeste, sino entre lo infernal y lo arcádico. Poe era un espíritu aristócrata o aristocraticista tal vez por reacción al ambiente: en un mundo que juzgaba que la democracia debería ser eventualmente el estado natural del hombre, Poe rechazó de un modo deliberado la opinión popular y clamó por el privilegio de unos pocos individuos, bien dotados o superdotados, a imponer sus juicios, a decidir qué era lo bello y cuál no lo era. Se separaba culturalmente de los intereses de la humanidad común, y abrazaba la teoría platónica de la *élite,* de "los mejores". ¿Tal separación no era y no es un factor decadente?

La vida no era un sueño para Poe, sino una pesadilla en donde raras veces era el actor, ya que obraba más bien por impulso, sensibilidad, orgullo y morbosa melancolía. Carecía de conciencia vital, de instinto de conservación.

Si hay realismo en Poe, acaso debiéramos fijarlo en los términos del romántico. No podemos esperar un realismo en

---

[10] CAROLINE SHELDON. "Some Causes of 'The American Rejection of Poe'", *Dial,* XXVI (Febr. 16, 1899), p. 110.

[11] KILLIS CAMPBELL. "Contemporary Opinion of Poe" (1933), p. 68.

el sentido ordinario y estricto de la palabra, pues ninguno de sus contemporáneos románticos poseyó ese tipo de realismo. De hecho, Poe era más realista que muchos de ellos, puesto que intentó aproximar el naturalismo a la suelta y libre forma del Romanticismo. Su evasión de los hechos ordinarios de la vida es la consecuencia de su sublimidad pero también de su actitud —marcada por el destino— con respecto al pueblo americano que, creyéndose verdadero demócrata, aborrece la grandeza y la sublimidad. Así opina Smith.[12] Mas no se puede llamarle no-americano o anti-americano a causa de su falta de realismo, pues, si fué un genio, los americanos no tienen derecho a esperar que él pensase del mismo modo que Whitman, Twain, Longfellow u otros. Sus temas reclaman y reivindican una universalidad, puesto que su americanismo, al ser menos convencional, era más discutible y más constructivo por tanto. "Su base no era tan amplia, pero su cima era más alta. Poe era esencialmente un hombre fronterizo, Lowell un habitante del más afincado interior".[13]

En realidad, Poe fué un perfeccionista. Su sistema era básicamente estético. Su lucha era la de los más selectos espíritus: el esfuerzo de la débil humanidad para reconciliar la experiencia práctica con el sueño o ensueño de lo ideal.

Desde luego, ha ejercido mayor influencia como poeta que como filósofo. Su fervor para sus propias doctrinas fué lo que le confirió fuerza. Predicaba una religión más que un sistema de estética, y, de la misma manera que se propaga una religión, su evangelio conquistó una importante parte del mundo. A través de su vida, buscó una filosofía de la belleza que debería ser también una filosofía de la existencia. No la halló, y la inacabada naturaleza de su búsqueda es en sí misma suficiente para explicar su vitalidad actual, su vigor presente.

En "Al Aaraaf" Poe representó dos clases de belleza: la terrible y la simplemente bella. La belleza en su forma terrible fué un tema repetido en muchos de sus poemas: la idea de lo bello se intensificaba hasta llegar a la muerte, como un último solaz para el dolor. Esta asociación de la muerte y la belleza es el rasgo más característico de la poesía de Poe.

---

12 C. ALPHONSE SMITH. *Edgar Allan Poe. How to know him* (1921), p. 50.

13 KILLIS CAMPBELL. "Review of Pope-Hennessy", *American Literature,* VII (May, 1935), pp. 221-222.

2.—La Belleza y la Melancolía

El concepto de Poe acerca de la belleza estética no era común. El tipo que él consideró más satisfactorio se relacionaba con la melancolía y la soledad. Primeramente, Poe subrayó la estrecha relación de la belleza con el dolor que proporcionaba al lector una "tristeza placentera" (*"a pleasurable sadness"*). En "The Philosophy of Composition" Poe estableció —refiriéndose al tono que debía tener la más alta manifestación de la Belleza— que "all experience has shown that this tone is one of *sadness.* Beauty of whatever kind, in its supreme development, invariably excites the sensitive soul to tears. Melancholy is thus the most legitimate of all poetical tones". Era una especie de melancolía suprema en relación "con las más altas manifestaciones de la belleza". Examinemos esta manifestación. Parece algo confusa, a primera vista. Al decir que existe un tono poético y que éste es un temblor de tristeza, se implica que hay otros tonos de belleza menos legítimos, pero legítimos sin embargo. Ello significa que la experiencia estética puede ser otra que la simple experiencia que el mismo Poe, de acuerdo con el mundo de los estetas, ha designado así: "La Belleza. . . excita invariablemente el alma sensitiva a las lágrimas". De un modo inconsciente está hablando de varios posibles temas de inspiración poética.

Decir que la melancolía es un "tono poético", es afirmar (por tercera vez) que la experiencia estética ha de ser triste, ha de relacionarse con la tristeza; más aún, es confundir el efecto con el sujeto, la forma con el fondo. Para Poe el escalón más próximo era hallar un tema melancólico. "Of all melancholy topics —preguntaba Poe—, what, according to the *universal* understanding of mankind, is the most melancholy?" Vemos que la palabra *topic* es usada para designar una cualidad del tema, significando al propio tiempo "tone" y "effect", "tono" y "efecto" (realización, expresión). Poe identificaba, pues, la inspiración con la realización, el fondo con la forma, menospreciando la esencia de la poesía: *"the treatment"*, el procedimiento; es decir, el estilo.

Por último, Poe respondió a su propia pregunta de cuál era el tema más melancólico: "Death", la muerte. No se daba cuenta de que todo tema es esencialmente poético en sí mismo y que su realización, su *"treatment"*, es lograda por la Poesía. Su

propia respuesta era: "When it most closely allies itself to Beauty". La consecuencia era que se volvía inconscientemente vacía de sentido, porque ya había argüído que la Belleza y la Poesía eran idénticas. Las unía, añadiendo que "la muerte de una mujer hermosa es, indiscutiblemente, el tema más poético del mundo": así convertía la belleza como experiencia en belleza en cuanto mujer. De acuerdo con este razonamiento suyo, un tema melancólico se hace poético al unirse con la belleza. En realidad, nos hallamos ante un círculo vicioso, puesto que en otras palabras diríamos: un tema melancólico (ignorando por el momento que tal tema empezaba como "tono") es poético cuando es poético.

Wolcutt no recusó la solidez de la conclusión poeana de que la muerte de una mujer bella es un tema que incita a la melancolía. El psicólogo Krutch, en cambio, comenta que tal reverente culto a la feminidad era suscitado por la tisis del poeta, no por las hormonas.[14] Si sus apreciaciones no fueran anormales, entonces representarían ciertamente una interpretación demasiado literal de las relaciones con la belleza. Tal asociación con la melancolía reside esencialmente en el espectador de lo bello y no en el objeto en sí mismo. Del mismo modo que Poe concebía la Belleza como tema e inspiración en lugar de referirla al estilo, así también concebía la Melancolía como sujeto inspirador en vez de ser ella el efecto consiguiente. Foerster opina por su parte: "If 'beautiful woman' means as in Poe it seems to mean, a woman of extreme physical charm, Poe's conclusion is palpably unsound. Incomparably more melancholy is the death of a Hamlet, or Lear, because it is man's nature to give the highest place in life to moral grandeur".[15] El ensayo del crítico que acabamos de mencionar, sugiere la revocación del motivo: puesto que la belleza incita a las lágrimas, si empezamos a llorar en cualquier momento, podemos creer que hemos sido conmovidos momentáneamente por la belleza. No sólo, pues, se ha discutido la lógica de esta asociación, sino también la verdad o justicia de la idea.

Han habido cuatro teorías muy diferentes acerca del origen del concepto sustentado por Poe con respecto a la belleza que incita a la melancolía. La teoría psico-médica opina que el dolor de Poe era una imagen verdadera de los pesares y preocupacio-

---

14 KRUTCH. *Edgar Allan Poe,* p. 290.
15 FOERSTER, *op. cit.,* p. 329.

nes de su juventud. Poe escribió del modo que lo hizo, no de acuerdo con la moda impuesta por el melodrama, sino porque no podía escribir de otra manera, aun cuando se daba cuenta que no llegaría a expresarse del todo. Superaba la creencia de la escuela romántica de que todo el mundo se interesa por las agonías del poeta, al pensar que la simple expresión de ellas era bastante. Extraía sus materiales melancólicos de su propia experiencia y observación. De esta guisa, en la obra de ningún otro poeta americano, excepto Whitman posiblemente, el elemento autobiográfico es tan vasto, sobre todo en sus primeros versos. Los psicólogos apuntan que son las consecuencias directas de su trágica infancia. Era natural que Poe desarrollara una teoría estética que diera énfasis y sobrestimara la melancolía en la percepción de la belleza física. Tal teoría, en vez de corregir la inclinación de su naturaleza, la confirmaba.

Otra teoría asegura que este concepto es otra fase de su filosofía romántica. Es visible su deuda a Byron, a causa de este rasgo, por ser el más fuerte, pero es de dudosa propiedad. Los críticos más antiguos —Stedman, Woodberry y Stoddard— creyeron que, en el volumen de 1827, Poe se hallaba completamente bajo la influencia de Byron. En realidad, hay algo efectivo en tal opinión, pues Poe se sentía burlado por el Hado. Pero es imposible establecer hasta qué punto Poe se hallaba en deuda con Byron, aunque es razonable aceptar que tal influencia se dejó sentir de algún modo. Ese mismo año escribió cinco poemas breves a la manera byroniana, pero reflejando emociones personales.

También, de 1829 a 1831, aun es perceptible el préstamo de temas byronianos y, en menos ejemplos, la apropiación de lenguaje. En algunos casos, esta influencia es, como respecto a Coleridge, vaga e impalpable; pero en otros, es más sustancial y fácilmente reconocible. Tal es la opinión de Campbell, que podemos corroborar sin miedo a error.

Más tarde, su melancolía asumió una forma más elevada. La tristeza de los románticos invariablemente se relacionaba con las más altas manifestaciones de la belleza. Sus más dulces cantos se referían siempre a pensamientos tristes, a causa de la transitoriedad de las cosas bellas. Este aspecto transitorio de la belleza, que pasaba de mano en mano con dolor y muerte, era una idea completamente romántica, y aun lo es por cierto. Ese tipo de nostalgia romántica —vestigio de la Edad Media—,

como la de Schlegel, se acomodaba muy bien a la moda de la época. La muerte, la decadencia, la separación, no son los temas de Poe. Representan sólo las ocasiones en que el alma siente que la belleza en huída es lo más bello, cuando el amor, buscándonos por última vez, convierte el nuestro en adoración. "*Never more*" no es sólo una palabra que aparece como terrible y amenazadora en el pensamiento de Poe: era una sentencia de muerte para la belleza y el amor en este mundo. Como a los románticos, pues, estos resplandores de divina hermosura, esta "luz que nunca existió sobre el mar y la tierra", dieron profundidad a la percepción que Poe tenía acerca de la fragilidad y muerte de las cosas. Así, difícilmente podía escribir un poema alegre. Sus versos son patria de la desesperación, de la melancolía y del remordimiento, en donde la Belleza avanza con la Muerte en sus brazos.

Su particularísimo tipo de nostalgia representaba una transición con respecto a la literatura necrológica, puesto que su término "*pleasurable sadness*" —placentera tristeza— era un sinónimo del sentimentalismo del cual su belleza —como era de temer— se halla con frecuencia impregnada. En "El principio poético", manifestaba su admiración por "June", un poema de este tipo. Es bien notorio que Poe entraba en estas formas no con una "depresión sentimental del alma", sino con una "fluctuante delicia en la tristeza". No sólo se permitía el placer de los sueños, sino el placer de la melancolía.

La tercera teoría se basa en que la tristeza de Poe era típica de la época escéptica en que vivió. Poe representaba muchas ideas escépticas y su genio tenía una misión peculiar y significativa en relación con su época. A este respecto dice Sarah Whitman: "Then sadder, and lonelier, and more unbelieving than any of these, Edgar Poe came to sound the depths of the abyss. The unrest and faithlessness of the age culminated in him. Nothing so solitary, nothing so hopeless, nothing so desolate as his spirit in its darker moods has been instanced in the literary history of the Nineteenth Century".[16] Nada más solitario, nada más desesperanzado, nada más desolado que su espíritu, en la historia literaria del siglo XIX. Aunque Mrs. Whitman analiza magistralmente el desarrollo del escepticismo en la literatura inglesa y americana, va demasiado lejos al establecer que Poe

---

16 SARAH WHITMAN. *Edgar Allan Poe and his Critics.* 1860, p. 691.

era el "climax" y cumbre de este sentimiento. Sin embargo, quizá nadie ha comprendido el reino espiritual de Poe mejor que ella. Y podemos sostenerlo, además, por esta afirmación posterior: "In his fiction and poetry the pioneering spirit of the America of his day showed clearly in that restlessness which led him to dream 'dreams no mortal everdared to dream before', to test the outer limits of the human soul, and to attack even the citadel of the spirit's integrity and he relations of God and his Universe".[17]

La idea de Poe acerca de la vida de ultratumba expresada en sus poemas, abarca desde una nebulosa concepción de la muerte como sueño hasta una completa conciencia y certeza de una activa inmortalidad. Nunca descendió lo bastante a los abismos que la muerte termina, excepto en "Al Aaraaf", en donde parte de una idea de belleza y llega a una idea de la muerte, a la cual concibe como el último solaz para el dolor. El sueño tranquilo —de "For Annie"— no era la única ventaja de la muerte, porque podía soñar la verdad. Pero no siempre quedaba satisfecho de tan pasiva idea acerca de la inmortalidad. En "Lenore" expresaba la total convicción de que el alma pasa a otro plano de existencia. En "The Raven" deseaba una unión consciente de las almas allí, porque *"Nevermore"* ("nunca más") no era una expresión descreída sino una palabra pronunciada en el juicio final de un alma que, en cierto modo, se había hecho indigna de tal felicidad. En "Dreamland" y en "Spirits of the Dead" incitaba a una concordancia y ajuste del alma.

Muchos críticos, al no encontrar en sus obras nada profundamente cristiano, citan el frecuente uso por parte de Poe de términos no cristianos, para demostrar que no era religioso en absoluto. Para comprender estas alusiones, debemos familiarizarnos con el método de expresión adoptado por Poe. El autor de "Annabel Lee" usaba términos paganos porque la huella que dejaban en la mente del lector era tan leve que sólo generaban una impresión indefinida, aunque eran ricos en significaciones y sugerencias indirectas. Por lo demás, el simple sonido de tales términos es con frecuencia extremadamente bello y musical. Poe no era, seguramente, muy cristiano en el estricto sentido de la palabra, en el uso de las Escrituras principalmente. Poe, en realidad, se situaba al margen de las religiones; las respetaba, sin

[17] *Ibid.*, p. 695.

embargo, porque todas ellas contenían elementos poéticos. Tal actitud podemos comprobarla en muchos ejemplos. Bástenos citar su poema "Israfel", que comienza con una cita del Korán, y su "Catholic Hymn", prueba ambos de su *tolerancia* en tales materias.

Indudablemente, Poe creía en Dios, Ser que, oyendo y respondiendo a la oración, debe ser imaginado como personal. Y tan vagamente define el poeta ese "personalismo" que el lector llega a un estado de certeza y de confianza. También creía Poe en la sobrevivencia del alma después de la muerte del cuerpo, pero la expresión de tal creencia es a menudo no menos vaga que su creencia en Dios. Bailey juzga que "his ideas are dangerously near being repulsive, and often they are an expression, not so much of hope, as of despair".[18] Nosotros no las consideramos repulsivas en absoluto, sino "humanas" simplemente. Pero, en cambio, coincidimos con Bailey en que tales ideas "son expresión no tanto de esperanza como de desesperación". Tal desesperación afirma nuevamente el romanticismo de Poe y también un rasgo de contemporaneidad con nuestra época, es decir, con el siglo XX, en que abundan los poetas y filósofos de la angustia y de la nada, los existencialistas y los desengañados de políticas y religiones. También Poe sentía ese "sentimiento trágico de la vida", y el existir agónico, el vivir desviviéndose. Es este aspecto, justamente, lo que "nos" lo acerca a nuestra alma y a nuestra sensibilidad hispánica. Esta tangencia nos hace comprenderle mejor, quizá, que sus propios compatriotas. Y decimos esto, apoyándonos en otra frase de Bailey: "In other words, the spiritual belief of the most musical of American poets, say the best we can, was poverty-stricken". Se reconoce su musicalidad pero se le niega toda otra cualidad afirmativa: es descreído, es demoníaco, es decadente, es. . . Se basan, por ejemplo, para el primer dictado, en su poema "Eureka", pues en éste el alma se halla perdida en medio del mundo, olvidando que toda su obra está llena de confianza en el poder de Dios. Es decir, los críticos le analizan desde el punto de vista de las religiones y no desde la Poesía, que intenta explicarse a Dios o establece las relaciones entre el Poeta —¡el hombre!— y esa Primera Causa creadora, se llame Dios o Naturaleza, Primer Motor o Señor de todo lo creado. Miopía y ortodoxia

---

18 ELMER J. BAILEY. *Religious Thought in the Greater American Poets*. 1922, p. 45.

fanática de cuáqueros y puritanos, de metodistas y católicos. ¿Es que el Poeta ha de ser necesariamente presbiteriano, baptista o luterano? ¿Es que la filosofía ha de serlo también? Un enjuiciamiento así es tan obvio que no merece discusión.

Pero examinemos la opinión de otro crítico. C. Alphonse Smith cree que Poe emergió del escepticismo de una época en que la ciencia parecía estar debilitando los cimientos de las creencias cristianas. Así llega a encontrar en los poemas menos conocidos de Poe una verdadera aversión contra el escepticismo y, en cambio, una auténtica fe en el sentido literal y en las predicciones de la Biblia. En cuanto a "Eureka", opina que es una defensa final de la soberanía de Dios y de la Biblia.[19] Y añade que este mismo poema revela que "sobre la duda, la oscuridad y desengaño que parecían iluminar poemas y cuentos anteriores, lucía al fin la clara luz de una convicción permanente".[20] Smith, aunque desde un ángulo opuesto, volvía a enfocar a Poe con la lente de lo religioso. Con respecto a las ideas de Poe sobre la melancolía, Smith piensa que no eran un incentivo de la duda y la desesperación sino un grito desaforado contra ellas. Y además, Poe no gustaba de la muerte sino que la aborrecía; la suya era una protesta espiritual de la cual salió vencedor y sin ser su víctima.

Ignoro si algún crítico americano ha observado el siguiente aspecto de Poe: su gran condescendencia para la auto-piedad era muy pequeña para los dolores del mundo. En esto, procedía Poe como muchos otros románticos.

En síntesis, concluiremos que la limitación de la Belleza a la Tristeza ha sido siempre un punto de ataque hallado por los críticos en contra de Poe, al considerar que tal relación era muy extraña. Pero casi ninguno ha podido negar que el "tono poético" de Poe es la melancolía: la conciencia de su propia incapacidad para alcanzar el modelo perfecto, la Belleza Suprema.

Tal concepción de la Melancolía no era corriente en absoluto, sino, más bien, de un carácter superior, casi celeste, y habría que tenerla en cuenta siempre para medir sobre sus bases, el éxito o el fracaso de Edgar Allan Poe.

---

19 *Op. cit.*, pp. 59, 61.
20 *Op. cit.*, p. 66.

3.—*La Belleza y la Poesía*

LA teoría croceana acerca de la crítica, aceptada hoy casi de un modo general, muestra la necesidad de comprensión de lo que un escritor está intentando realizar antes de pasar al enjuiciamiento de lo que ha hecho. Poe es uno de los pocos escritores de quien se han preterido sus importantes escritos críticos que describían claramente sus propios propósitos en la composición artística y, sobre todo, poética. Sus ensayos críticos son, en realidad, mucho más que una introducción a sus obras: poseen un valor histórico, pues son exponentes de la literatura americana de su época, al mismo tiempo que el primer cuerpo de la teoría estética de uno de los más grandes escritores que ha producido América.

Poe fué un crítico tanto como un poeta y narrador de cuentos. Un crítico de libros, en cuyas notas y artículos encontramos sus ideas críticas, sus teorías estéticas. "Marginalia" es, acaso, la mejor muestra de su labor como tal. Y, justamente, por reflejar en sus críticas sus teorías estéticas, atacando en consecuencia a quienes diferían de ellas, encontró tan grande como inmerecida repulsa después de su muerte. Así los críticos han empleado en contra o en favor suyo, adjetivos de variados grados de intensidad para describir la actitud de Poe: "temerario, cáustico, franco, imparcial, justo, severo, deslenguado, burlesco, obsesivamente cruel, insolente, etc. En los días en que vivió, tal actitud era más bien una atracción y quizá el secreto de su boga de entonces. El público ama siempre la controversia y lo espectacular. Todo eso suscitaba la actitud crítica de Poe.

Hemos tratado de explicarnos tal rigurosa posición crítica de Poe, y hemos llegado a pensar que tal vez se debiera a una delicada sensibilidad para las imperfecciones artísticas. Pero también, en otros momentos, hemos creído que su actitud era severa precisamente porque la literatura que condenaba era mala. Sin embargo, no estamos en condiciones de afirmar con exactitud y conocimiento de causa, por ahora, que fuera mala del todo.

No obstante, es lógico explicarse el prejuicio de los críticos en contra de sus ideas, puesto que éstas no siempre eran constructivas; muchas veces, en rigor, eran lo contrario. En cambio, otros críticos contemporáneos suyos no fueron menos severos que él al comentar la literatura de la época.

En la colección completa de las obras de Poe, los escritos críticos constituyen la mitad por lo menos de la totalidad. A los comentarios críticos se mezclan ensayos sobre teorías críticas y estéticas. En todos ellos nadan unas cuantas ideas —verdaderas teorías— perfectamente definidas: el concepto de la verdad, el concepto de la belleza y su relación con la melancolía y la soledad, el concepto de la indefinitud del placer y el concepto de la unidad y la brevedad. Estas ideas críticas se basan en dos tipos de creaciones: el cuento y el poema.

Lo más esencial de la estética poética de Poe se encierra en tres ensayos o, tal vez, cuatro: "La filosofía de la composición" —donde expone su metodología poética, aplicándola a "El cuervo", su poema-tipo—, "El principio poético", "La esencia del verso" y "¿Qué es Poesía?". Todos ellos constituyen, según la denominación de René Lalou, "la charte de la poésie pure". En esa carta, Poe señalaba reiteradamente, con expresiones enfáticas, la superioridad de la poesía sobre las otras formas del pensamiento. El poema perfecto es el que sólo es esto: poema. Su valor no reside ni en la verdad moral, ni en su apasionamiento elocuente, sino en una armonía que desborda la significación objetiva de las palabras. La Poesía es, pues, un todo armónico, un conjunto de combinaciones, unas rítmicas y métricas, otras en relación con la imagen, las últimas en concordancia con la arquitectura general del poema, con su efecto sobre el lector, el cual ha de recibir una impresión de belleza, *reaccionando* también desde su sensibilidad. Ya hemos examinado las relaciones de la Verdad con la Belleza y la Poesía, desde el punto de vista de Poe. Ahora bien, ese proceso de síntesis inmediata que realiza el poema *puro,* procede más de la intuición que de la inteligencia, de esa facultad indefinible que alienta en el poeta verdadero. El principio poético por excelencia es, para Poe, la Belleza Suprema, inmaterial, más cerca del más allá que de esta vida. Es el mismo principio que ciertos filósofos llaman "el principio de trascendencia". Poe había descubierto al verdadero poeta, que no es, como creen algunos, un soñador inútil, un distraído, un aficionado a las sensaciones pasivas y enervantes, un juglar de rimas y ritmos superficiales. Poe sobrestimaba quizá la musicalidad del verso, pero tendía a sobrepasar estos límites materiales de las palabras hasta descubrir un trasmundo de belleza perenne, esencial, sin fin. Poe había descubierto que el poeta es un *predestinado,* portador de un mensaje inefable y

cuya misión es revelar al mundo cuanto hay en él de esencial y trascendente. De ahí que los poemas de Poe tengan un sentido metafísico y simbólico. Sin embargo, son "estados líricos" al margen de sus cuentos, confesiones personales, veladas alegorías, en su lucha por alcanzar la Poesía, la Belleza que él llama suprema, pero que nosotros podemos denominar *trascendente.* De ahí su éxito entre los parnasianos —Baudelaire, su traductor al francés, se refiere constantemente a él con el nombre de "le poète" o "nôtre poète" y encuentra poesía no sólo en sus poemas sino en sus cuentos—, entre los simbolistas —Mallarmé también le llama "le Poète", pero emplea la p mayúscula, traduce sus poemas en versión inolvidable (en prosa) y la encabeza con un poema-prólogo: "Le tombeau d'Edgar Poe"—, entre los decadentes y aun consigue la estimación de Moreàs, de Régnier, de Verhaeren, de Mauclair, de Valéry, etc.

Poe imaginaba la Poesía como una vía ascendente que evoluciona desde los grados inferiores donde aflora lo real y, a través de las apariencias de las cosas, asciende hasta las manifestaciones más altas penetrando más y más profundamente el misterio de la vida y de lo eterno. Considerada a la luz de esta interpretación, la poesía de Poe deja de ser un arte de minorías y gana la universalidad que merece, a la vez que *temporalidad.* Esa misma perfección métrica y tan alabada musicalidad de sus versos son prueba evidente de ese valor *temporal.* Las palabras de Juan de Mairena —nuestro Antonio Machado— nos vienen como anillo al dedo para fundamentar mejor nuestro aserto: "Todos los medios de que se vale el poeta: cantidad, medida, acentuación, pausas, rimas, las imágenes mismas, por su enunciación en serie, son elementos temporales. La temporalidad necesaria para que una estrofa tenga acusada la intención poética está al alcance de todo el mundo; se aprende en las más elementales Preceptivas. Pero una intensa y profunda impresión del tiempo sólo nos la dan muy contados poetas. En España, por ejemplo, la encontramos en don Jorge Manrique, en el Romancero, en Bécquer, rara vez en nuestros poetas del siglo de oro". Poe —justamente como nuestro Manrique, aunque de un modo distinto, es decir con otra filosofía— se siente constantemente preocupado por la fugacidad y brevedad de las cosas —de la Belleza terrena—, y por un anhelo de unidad. El estudio de cada uno de estos conceptos exigiría otros detallados ensayos parciales. Pero todos ellos vendrían a afirmar esta cualidad de

su poesía, ignorada por los críticos americanos: su *temporalidad.* Y esto quiere decir que, pretendiendo intemporalizar el tiempo, ha conseguido eternizarlo. A esta luz, su Poesía no es sólo expresión de la Belleza Ideal, sino "materialización sonora del fluir temporal". La Poesía viene a ser "palabra en el tiempo".

Para Edgar Allan Poe, la poesía era una actividad específica, una forma de pensamiento con leyes propias y que en ningún caso puede servir de parodia o disfraz a la lógica o al sentimiento. La creación —el trabajo que hace nacer la forma— se ejerce en frío. Es esa "raison ardente" en la cual cree Pierre Emmanuel. Poe nos ha dado el ejemplo máximo y límite de esa creación en su análisis casi matemático de su poema "El cuervo" ("The Raven"), que fascinaba a Baudelaire. Henos ante un problema de geometría. ¿Cómo? ¿Por qué? Fiel a su ideal platónico de la Belleza —ya explicado en la primera parte de este doble ensayo—, Poe determina metódicamente, mediante un juego de preguntas y respuestas, los elementos que son necesarios para producir ese "efecto" mágico, esa realización que eleva y transporta el alma a un mundo superior. Parte del apoyo material más simple: el estribillo, *"the refrain"*. Y de él se eleva al tema espiritual que compone la atmósfera de la obra. Lo más notable es que ésta surge y se crea por medio de una cadena de demostraciones intermediarias. Aquí, en "la filosofía de la composición", hallamos un magnífico paradigma de análisis socrático: "Of all melancholy topics, what, according to the *universal* understanding of mankind, is the *most* melancholy? Death —was the obvious reply. And when, I said, is this most melancholy of topics most poetical? From what I have already explained at some length, the answer, here also, is obvious when it most closely allies itself to *Beauty*: the death, then, of a beautiful woman is, unquestionably, the most poetical topic in the world —and equally is it beyond doubt that the lips best suited for such topic are those of a bereaved lover". Pero es posible poner un reparo a esta demostración tan perfecta: sin duda, justifica en apariencia toda la composición de "El cuervo"; sin embargo, nunca sabremos si el poema fué compuesto exactamente del modo que explica su autor. Si el poema nació justamente así, entregado por completo a ese proceso de realización gradual, debió perder una de las dimensiones más preciosas: la sugerencia indefinida, que es el producto natural de esa repetición, del estribillo, del *"refrain"*. Si Poe cometió seme-

jante error, debió ser ofuscado por su espíritu matemático o, más aún, por un espíritu sistemático cuyas raíces han de buscarse en la profundidad psíquica. "Ou bien voulut-il se donner le luxe de cacher, sous une explication rationnellement adéquate, la véritable cheminement de son oeuvre?" —se pregunta Emmanuel. Más nos inclinamos a creer en un examen crítico realizado "a posteriori" por el poeta.

Poe reconocía la Belleza —la Poesía— no a través del intelecto o del corazón, sino del alma, pues sólo sobre ella puede el efecto poético actuar intensamente. El alma es, entonces, el receptáculo de la Poesía: es lo que, en el hombre, aspira a la armonía eterna o, todavía más, la parte del hombre que se sumerge en la vida universal, siendo la amante del "verdadero Eros divino", según palabras de Poe.

Volviendo a la génesis de "El cuervo" con esta nueva luz en la mano, podremos decir que el estribillo *"Nevermore"* (nunca más), sobre el cual se ha construído toda la demostración del poema, le fué impuesto por su temperamento poético, por su peculiar manera de ponerse en contacto con la vida, y no por su raciocinio matemático-geométrico. El sentido de lo irremediable, suministrado por las desgracias de su propia vida, es lo que le impulsa a estampar esa palabra *"nevermore"*: todo el pasado de Poe se emblema en ella, trascendiendo después a un plano de universalidad, a lo irremediable. La referencia personal se desvanece y conforma una realidad metafísica: se ha creado un espacio ficticio infinitamente más profundo que lo real. El término *"nevermore"* reúne en sí los símbolos accesorios: el cuervo, la noche de tormenta, el amante inconsolable, la muerta Lenore. . . Esta combinación reposaba latente en el *alma* de Edgar Allan Poe; toda su vida subterránea afloraba a través de ella, aunque él se esforzaba en ocultarla reduciendo su creación a unas exactas proporciones estéticas.

Toda la poesía poeana es una mezcla de fría reflexión intelectual y de confidencias patéticas en huída. Pero de ella se desprende que la Poesía existe *en sí,* porque nace del alma, principio de naturaleza diferente al espíritu y al corazón. "Tout vrai poème est développement d'une énergie dans une forme qu'elle crée de son expansion même: quand l'énergie remplit exactement la forme, sans dépression ni excès de pression, le poème est achevé" —dice Emmanuel en su *Raison Ardente.* Sus palabras nos sirven para cerrar el concepto de la Poesía en Poe,

cuyos ensayos mencionados son todavía muy necesarios al poeta o artista que quiere conocerse bien y a todos aquellos que buscan la clave del lenguaje poético. La afirmación poeana valedera para todos, será la siguiente: la Poesía puede ser, quizá, una manera de conocimiento que hasta ahora permanece sin método y sin ley. A pesar de ese método poético que Edgar Allan Poe quiso presentar en su "Filosofía de la composición", analizando los estadios creativos de "El cuervo", símbolo de la Melancolía y de la Muerte, pájaro espectral, lúgubre y antiguo. ¿Pájaro? ¿Profeta? ¿Ser de la desgracia? ¿Demonio fatídico, simplemente?

Si para muchos críticos americanos Poe no enseña nada, no significa nada y su melodía es el resultado de "trucos" métricos, para nosotros es un ejemplo clásico de poeta *puro,* empleando el adjetivo *puro* como sinónimo de *auténtico.* Y sólo por serlo, sus cuentos son verdaderos poemas en prosa. Sus hombres y mujeres se reducen a dos o tres tipos convencionales que no son más que representaciones ideológicas o poemáticas, soportes de hipótesis, pretextos, marionetas en suma, movidas por un creador constantemente dueño de su creación: su existencia es ficticia y dan sólo una ilusión momentánea de lo real. Pero flotan en una atmósfera de poesía plena, arrebatados por un profundo instinto de inmortalidad: por una belleza lúgubre, a veces, pero belleza al fin.

OSCAR WILDE: EN EL CINCUENTENARIO DE SU MUERTE

Por *Antonio* ***CASTRO LEAL***

El 30 de noviembre de 1900 murió Oscar Wilde en París, en el modesto *Hôtel d'Alsace,* situado en la calle de las Bellas Artes. El mismo día que sale de la cárcel de Reading, donde cumplió dos años de trabajos forzados —pena máxima para el crimen de que se le acusó—, abandona Inglaterra. Vivió un tiempo en la costa francesa, viajó un poco por Francia, Italia, Suiza y, finalmente, se instaló en París. La prisión acabó con él: después de mayo de 1897 fué sólo una sombra de lo que había sido. Una meningitis, agravada por una infección adquirida en la cárcel y, sobre todo, el no tener ya nada que hacer en la vida, ponen fin a sus días, a poco de cumplir los cuarenta años.

Es probable que Inglaterra se decida a celebrar este aniversario, pues el caso de Oscar Wilde y sus relaciones trágicas con la familia Douglas ha pasado ya a la historia. Muertos Wilde y el viejo Marqués de Queensberry, quedaba todavía el beligerante y arrebatado Alfredo, que, por mucho tiempo, mantuvo en actualidad las circunstancias del proceso acusando o contradiciendo a todo biógrafo o comentarista de su famoso amigo, que, como sucedía casi siempre, hacía recaer la responsabilidad de la catástrofe sobre Douglas. Pero en 1945 muere éste y con su muerte el proceso de Wilde retrocede repentinamente, como por encanto, a la época a que pertenece, es decir, a fines del siglo XIX, y adquiere el perfil lamentable y anticuado de un episodio de la era victoriana. El episodio podría llamarse, según el estilo popular de la época: "La tragedia de Oscar Wilde, o el artista irlandés víctima de los odios y debilidades de una familia noble de Escocia".

En 1948 el abogado Montgomery Hyde reconstruye los juicios de Oscar Wilde:[1] el primero por difamación contra el

[1] *Trials of Oscar Wilde.* Edited, with an introduction by H.

Marqués de Queensberry —que pierde el poeta— y los otros dos de la Corona contra Wilde por atentados que caen bajo la Ley de 1885, —que gana la Corona—. En octubre de 1949 circula por primera vez públicamente una edición auténtica y completa de la larga epístola que Wilde escribió a Douglas desde la cárcel de Reading, documento de capital importancia en la colección de testimonios sobre el caso.[2] Por otra parte, el décimo Marqués de Queensberry, sobrino de Lord Alfred Douglas, publicó no hace mucho un libro, dedicado al hijo de Oscar Wilde, en el que revisa, sin prejuicios en favor de su familia, las relaciones del poeta con los Douglas.[3] Finalmente, y después del retrato que con tanta simpatía y devoción trazó Hesketh Pearson en su importante biografía de Wilde, el escritor inglés George Woodcock ha publicado un balance crítico,[4] que, aunque discutible en algunos puntos menores, revela que se empieza a valorar la obra de Wilde sin dejar que las vicisitudes de su conducta pesen en su contra.

En fin, todo indica que hoy —30 de noviembre de 1950— en la perspectiva de medio siglo que lleva de muerto el poeta, ya nadie distingue sus ropas de presidiario, y que ha entrado a ocupar el lugar que por derecho le corresponde entre los primeros escritores ingleses de su tiempo, no sin un aire insolente de intruso, que no le va mal a tipo tan extraordinario.

I. *Oscar Wilde y la familia Douglas*

JOHN Sholto Douglas heredó a los catorce años el rico Marquesado de Queensberry: nada más las tierras de Kinmount producían anualmente 200,000 pesos oro. A los veintiuno casó con la bellísima Sybil Montgomery, de la que estaba perdida-

Montgomery Hyde; with a foreword by Sir Travers Humphreys. (Notable British Trials, No. 70). Londres, 1948. Nuevas eds.: agosto 1948 y enero 1949.

[2] *De Profundis, being the first complete and accurate version of "Epistola: in Carcere et Vinculis" the last prose Work in English of Oscar Wilde.* Methuen & Co. Ltd. Londres, 17 de octubre 1949; 2ª ed. 1950.

[3] *Oscar Wilde and the Black Douglas* by the Marquess of Queensberry in collaboration with Percy Colson. Londres, 1949. Tres eds. en diciembre 1949 y una enero 1950.

[4] *The Paradox of Oscar Wilde.* Londres, 1949. 2a. ed. 1950.

mente enamorado. La lleva a Escocia y sus hábitos empiezan a separarlos. El no tenía inclinaciones intelectuales, y se enorgullecía de ello; era deportivo, ignorante, hijo de una tradición de despotismo medieval. Ella había sido educada en un medio refinado, por su padre, hombre de gusto y gran cultura; pasaba sus inviernos en Italia, sabía historia griega, amaba la poesía y la música.

Entre los vientos helados que barrían las rocas de Kinmount el Marqués madrugaba para matar animales, y ella se quedaba leyendo en la cama hasta el mediodía. Inclinaciones tan opuestas los fueron resfriando. En 1867 nace el primer hijo, que murió en un accidente de cacería. En 68, Percy; en 70, Lord Alfred Douglas; en 72, Sholto, y en 74, Edith. Después del primogénito empezaron las diferencias. Ella no era feliz. Después del segundo hijo el poco amor que le quedaba se fué transformando en odio. Los tres hijos últimos, a partir del famoso Alfredo, fueron producto de esas reconciliaciones temporales, acaso momentáneas, que el avaro siglo XIX siempre capitalizaba, con las graves consecuencias que todos saben.

Los hijos crecieron al lado de su madre. Ella resistió siempre la voluntad y la influencia del Marqués, con lo que logró que éste se desentendiera de la familia y se ausentara cada vez más del hogar. En 1887 Sybil se divorcia. Madre e hijos forman entonces una falange sólida que se sostenía admirablemente contra el padre violento, arbitrario e ignorante. No hay duda de que el Marqués sufría en aquella triste situación.

Alfredo (llamado por cariño Bosie) fué el hijo consentido de su madre. De ésta había heredado la belleza, la inteligencia y una cierta sensibilidad artística, y de su padre la violencia del carácter y la fuerza del rencor. En la escuela, como dice su autobiografía, nada tomó en serio: "Aprendí muy poco en Winchester, y en Oxford sólo adquirí una cantidad de conocimientos por accidente y porque, a pesar de que descuidaba mis tareas obligatorias, hacía gran cantidad de lecturas misceláneas". En esos planteles tuvo también otras experiencias. Dejemos en inglés su propia confesión: "I bitterly resent that I was robbed of my virtue and my innocence in my helpless boyhood, by being put into a community which one of its most distinguished sons compared to hell. If I had escaped untarnished from

Winchester and Oxford it would have been a miracle, and I would have been a saint".[5]

De los tres hermanos restantes el único que hay que recordar es Percy, después noveno Marqués de Queensberry, que tenía un gran afecto por Alfredo y que intervino en los disgustos y conflictos de la familia. Hay que agradecerle su ayuda a Wilde en momentos difíciles.

La frialdad y el desprecio de su familia fueron agriando el carácter del Marqués: acabó por ser un viejo amargado y misántropo. ¿Un monstruo, un maniático, un malvado? Lo cierto es que los suyos lo fueron orillando a la violencia. El décimo Marqués de Queensberry explica en su libro *Oscar Wilde and the Black Douglas*, que su abuelo tenía necesidad "de una poca de simpatía, de un poco de afecto para suavizar su duro corazón; si mi abuela hubiera sido más amable y más considerada hubiera podido hacer de él lo que hubiera querido. Pero en lugar de esto se burlaba de él por su falta de cultura y por su pasión por los deportes, que ella odiaba, e incitaba a sus hijos a que lo despreciaran y no tuvieran en nada su autoridad" (pág. 69).

El punto débil de la familia era indudablemente Alfredo. El Marqués estaba enterado de sus inclinaciones viciosas, según lo muestra una carta a los abogados de Percy publicada últimamente: "Sé de la conducta infame de su hermano [Alfredo] en Oxford y cómo tuvo que pagar cien libras víctima de un chantaje, lo cual lo fichó desde entonces con esa gente y me mostró hace mucho lo que era".[6] La amistad de Wilde con Alfredo le da una oportunidad de intervenir en la vida de su familia: tiene un pretexto para escribir a sus hijos, a su mujer, a su suegro. Y en este caso la razón estaba de su parte. Tal vez buscaba nada más un acercamiento, un motivo para que le mostraran deferencia y consideración. Pero lo ignoran, se mofan de él, le devuelven sus cartas cerradas. El viejo se violenta, su tono epistolar se vuelve más insolente, su conducta es cada vez más arrebatada.

Toda la tormenta se hubiera deshecho si la conducta de Alfredo no hubiera dado pie para que el Marqués perseverara en su actitud de censor moral. Pero la suerte le depara un triste

[5] *The Autobiography of Lord Alfred Douglas*. Londres, 1929. Nuevas eds. abril 1929 y octubre 1931. Véase esta última, pág. 28.

[6] *Oscar Wilde and the Black Douglas*, pág. 63.

consuelo: demostrar públicamente que su hijo está mal orientado en sus amistades, que la joya de la familia es falsa, y, además, que la cultura —representada casualmente por el brillante Oscar Wilde— puede conducir también a la perversión. ¡Qué venganza! El, a quien no se le oye en los consejos de familia, a quien no se le permite intervenir en la educación de sus hijos; él, tachado de deportista inculto sin intereses intelectuales, va a demostrarles a todos que vela desde lejos por el bienestar y la honra de sus hijos, que los protege a pesar de ellos, y que la famosa cultura —en nombre de la cual lo han humillado tanto— suele ser una vergüenza más que un mérito.

El Marqués está resuelto a vengarse: su presa es nada menos que Oscar Wilde. Su técnica será la misma que ha ensayado infinidad de veces —porque este hombrecito de cuerpo de jockey, madrugador y gran jinete, maestro consumado en la caza de la zorra, ha sido dos veces Capitán de Jaurías, primero en Dumfriesshire y después en Worcestershire. Con Wilde va a seguir una táctica cinegética: perseguirlo hasta cansarlo.

II. *Los tres juicios de Oscar Wilde*

Ya a principios de 1892 el Marqués de Queensberry empieza a pedir a su hijo Alfredo que suspenda sus relaciones con Oscar Wilde; pero unas oportunas explicaciones parecen tranquilizar al padre. A fines de ese año el Marqués almuerza con los amigos en el Café Royal y se lleva una profunda impresión de la inteligencia y brillante charla de Wilde. Pero después, en abril de 1893, el Marqués amenaza a Douglas con suspenderle su pensión si no termina con Wilde. Principia entre ellos una campaña epistolar. Como el padre no obtiene nada del hijo, escribe a su madre denunciando la conducta de Wilde. La madre no contesta: Douglas le ha asegurado que todo son calumnias. Para acabar de desautorizar al Marqués, la familia invita a Wilde a pasar los fines de semana en su finca de East Hampstead.

La rabia del Marqués crece. Un año después, el 1º de abril de 1894, escribe largamente a su hijo quejándose de sus cartas impertinentes, recordando la forma vergonzosa en que salió de Oxford, echándole en cara su vida inútil, su incapacidad de cumplir su promesa de trabajar en el Servicio Exterior o de estudiar leyes, y repitiendo la amenaza de no darle más

dinero si persiste en su intimidad con Wilde. A esta larga carta, que revela un interés paternal, expresado con menos insolencia de la que solía usar el Marqués, contestó Douglas con su famoso telegrama: "¡¡Qué tipito tan chistoso eres!" (*What a funny little man you are*).

La lucha estaba planteada. El Marqués escribe a su suegro Alfred Montgomery acusando a su hija de que azuza a Alfredo en contra de él. Percy —el hermano mayor de Alfredo— se ofrece como intermediario, y al fin se vuelve contra el Marqués. Este escribe entonces a la mujer de Percy. Cartas van y cartas vienen. El Marqués amenaza con golpear a Wilde y Alfredo Douglas, en donde los encuentre.

Los meses pasan y la situación empeora. El Marqués visita a Wilde y lo conmina a romper sus relaciones con Douglas. La escena es violenta y Wilde acaba por expulsarlo de su casa. La persecución empieza a molestar al poeta; para descansar de ella va a Worthing, en donde escribe *La importancia de ser sincero,* y luego a Argelia, en compañía de Douglas. Vuelve a Londres. El 14 de febrero de 1895, en que se estrena esa comedia, el Marqués, acompañado de unos boxeadores, quiere provocar un escándalo en el teatro. Fracasa porque le impiden la entrada; pero cuatro días después deja en el Albemarle Club una tarjeta que dice: "To Oscar Wilde posing as a so*m*domite". El coraje le ha hecho escribir mal la palabra ofensiva. El portero del club recibió la tarjeta, la leyó, no entendió lo que decía y la puso en un sobre en espera que la recogiera su destinatario.

Diez días después la recoge Wilde. En compañía de Douglas y Ross consulta al abogado Charles Octavius Humphreys, quien le pregunta sin rodeos sobre la veracidad del cargo. A una respuesta negativa, afirma: "Si es usted inocente, tendrá éxito". Se discutió después el enorme gasto que representaba un juicio contra el Marqués, y entonces Douglas declaró que su familia "estaría encantada" de pagar las costas, que su padre "había sido una pesadilla para todos" y que "muchas veces habían discutido la posibilidad de hacerlo encerrar en un manicomio para que no los molestara". Wilde aceptó ser el vengador de la familia martirizada por el violento dragón de Escocia. El gallardo campeón iba a caer en el encuentro.

El juicio despertó gran interés. El 9 de marzo, ante un apretado público de curiosos, Wilde dictó y firmó la acusación. El Marqués reconoció haber escrito la tarjeta injuriosa, y el juez

le anunció que sería juzgado según los términos de la ley. La causa se vería tres semanas después. El Marqués salió en libertad bajo caución y empezó a reunir sus pruebas. De acuerdo con la jurisprudencia inglesa y desde la Ley de Lord Campbell (1842) no se castiga la difamación cuando toca a un hecho cierto que se divulga en beneficio de la sociedad. Demostrado el hecho atribuído a Wilde, era muy fácil argüir que había sido divulgado en beneficio público.

El Marqués ya había empleado detectives para investigar la conducta de Wilde, como lo revela una carta a su nuera (26 de febrero de 1895); pero acaso ponía, como persona inculta, excesiva confianza en algunas frases ardientes y poéticas de ciertas obras y cartas de Wilde. Pero una feliz casualidad vino en su ayuda: Charles Brokfield, escritor y actor mediocre, que envidiaba el genio y el éxito del autor de *El abanico de Lady Windermere* y que había hecho una envenenada parodia de esta comedia, se puso gratuitamente en contacto con gentes del hampa y pudo ofrecer al Marqués los testigos necesarios —falsos o ciertos— para probar el cargo contra Wilde.

Por su parte Wilde se despreocupó. Hizo un viaje, con Douglas, al sur de Francia. En el *De Profundis* explica: "En el tiempo en que yo debería haber estado en Londres pidiendo consejo y considerando la odiosa trampa en que me había dejado coger... tú insististe en que te llevara a Montecarlo... para jugar día y noche mientras el casino estaba abierto... Siempre te negaste a discutir, ni siquiera por cinco minutos, la situación en que me habían colocado tú y tu padre... Mi obligación era pagar las cuentas del hotel y tus pérdidas. La más leve alusión a la situación terrible que me aguardaba te aburría. Una nueva marca de champaña que nos recomendaron te interesó más". Wilde regresa a Londres una semana antes del juicio, ignorante de las gestiones que se habían hecho para acumular testigos en su contra. De haberlo sabido le hubiera sido fácil neutralizarlos con las armas de la amistad o del dinero.

El 3 de abril de 1894 principió el juicio contra el Marqués de Queensberry. La defensa —en manos del hábil e implacable Carson, irlandés y antiguo compañero de escuela de Wilde— abre sus fuegos contra el acusador. El poeta está seguro, contesta con aplomo, replica con ingenio. Pero, conforme avanza el interrogatorio, va perdiendo terreno: se le demuestra que ha

mentido al declarar su edad, se explota en su contra la observación que hace sobre la fealdad de uno de los inculpados; las páginas ardientes de *El retrato de Dorian Gray,* las máximas a los jóvenes y las cartas a Douglas van resonando, por la forma pedestre y maliciosa en que las presenta Carson, como declaraciones vergonzosas. Los hechos escuetos, que confirman unos tras otros los testigos, no dan pie para salidas ingeniosas y brillantes. El punto relativo a la crueldad del Marqués con su familia —de cuyo efecto se esperaba mucho— no se presentó ante el tribunal, de manera que el Marqués apareció al jurado como un padre amante que lucha contra un depravado que quiere corromper a su hijo. Cuando ya se podía prever un resultado desfavorable para Wilde, algunos amigos —entre ellos Frank Harris y Bernard Shaw— le aconsejaron que abandonara el juicio y huyera a París. Wilde se negó, sea por influencia de Douglas, como lo ha dejado entender éste, o por decisión propia. El 5 de abril fué absuelto el Marqués.

Wilde abandona los tribunales al mediodía, y va al Hotel Cadogan en compañía de Douglas. Llega a poco Robert Ross, que le aconseja partir a Francia en el tren de la tarde. Wilde vacila. Entre tanto los abogados del Marqués han enviado al Ministerio Público el expediente judicial. A las 3.30 de la tarde se pide una orden de arresto contra Wilde. El Magistrado responsable la retarda hora y media, no se sabe si para dar ocasión a que huya el poeta o para leer los documentos. A las 6.30 Wilde es arrestado. Sale del Hotel Cadogan con un libro bajo el brazo: la *Afrodita* de Pierre Louys.

El segundo juicio lo siguió la Corona contra Wilde y Alfred Taylor. Este había resultado culpable de facilitar las relaciones de Wilde con algunos jóvenes, y caía, por lo tanto, dentro los términos de la ley de 1885.[7] ¡Triste espectáculo el del poeta juzgado simultáneamente con este agente del vicio! A pesar de que tal compañía le dañó mucho, el jurado se daba cuenta de la diferencia entre uno y otro. Wilde tuvo todavía intervenciones felices, por ejemplo, su defensa del amor pla-

[7] Dice en su Sec. II: "Any male person who, in public or in private, commits, or is a party to the commission of, or procures, or attempts to procure the commission by any male person of, any act of gross indecency shall be guilty of misdemeanour, and being convicted shall be liable at the discretion of the Court to be imprisoned for any term not exceeding two years, with or without hard labour".

tónico, que la vulgaridad de nuestra época orilla a designar como "el amor que no se atreve a decir su nombre". El jurado no se puso de acuerdo sobre los cargos principales, y Wilde y Taylor no fueron absueltos, sino remitidos a un nuevo juicio.

Para Wilde fué un golpe terrible: tenía esperanzas de terminar ya con la justicia. Percy Douglas —hermano mayor de Alfredo— y el Reverendo Stewart Headlam —que no conocía a Wilde, pero que lo admiraba por el valor de enfrentarse a sus jueces— dieron una caución de cinco mil libras. Wilde salió del Tribunal y fué al Hotel Midland, donde lo esperaba Percy. A poco de haber llegado el administrador le pide que abandone el hotel. Wilde va a otro hotel y le acontece lo mismo. Y así sucesivamente, hasta en hoteles de los barrios más apartados de Londres como Kilburn o Notting Hill. Unos bellacos pagados por el Marqués de Queensberry lo habían ido siguiendo, y en cada hotel que entraba, obligaban al administrador a despedirlo. Al fin Wilde se ve obligado a ir a la casa de su hermano, en cuya puerta cae desmayado.

No soporta la vida en familia: el hermano —hombre práctico— hace todo el día reflexiones fáciles sobre la conducta de Wilde. Afortunadamente es invitado por su amiga la escritora Ada Leverson, a quien el poeta llamaba afectuosamente "La Esfinge", y en su casa de Courtfield Gardens espera el tercer juicio. A este momento pertenece el retrato de Toulouse-Lautrec, hecho en una sola sesión, en el que aparece Wilde, flácido y envejecido, sobre un ambiente nublado en el que se adivinan la torre del Parlamento y el Támesis. Percy Douglas y "La Esfinge", entre otros, aconsejan a Wilde que huya. "No podría vivir —declara firmemente el poeta— escabulléndome en el Continente como un fugitivo de la justicia".

El tercer juicio comienza el 2 de mayo. Los dos acusados van a ser juzgados separadamente. Esto favorece a Wilde, siempre que su juicio tenga lugar antes que el de Taylor. Este era sujeto más vulnerable, no inspiraba al jurado ninguna simpatía y estaba bien clasificado en el mundo del vicio. Su condenación era segura. Pero si se le juzgada primero, muchas pruebas y su misma culpabilidad recaerían inevitablemente sobre Wilde. Esto fué lo que sucedió. Y el 25 de mayo de 1894 uno y otro son sentenciados a dos años de prisión con trabajos forzados.

En su sentencia el juez Wills declaraba que Wilde había sido "el centro de un extenso círculo de la corrupción más odiosa entre los jóvenes". El abogado Montgomery Hyde sostiene que esa afirmación es falsa, que a Wilde nunca se le probó que hubiera corrompido a la juventud inocente, y que fué absuelto de los dos cargos que se le hicieron respecto a sus relaciones con jóvenes de familias decentes. "Y aunque no hay duda ahora de que Wilde era culpable de los crímenes de que se le acusó —observa el distinguido abogado inglés— es lamentable que su culpabilidad no se le haya comprobado sin dejar ningún lugar a duda, es decir, con el grado de certeza en la prueba que exige la ley inglesa en los procesos penales".

III. *Epístola: in Carcere et Vinculis*

DURANTE su encierro en la cárcel Oscar Wilde escribió a Lord Alfred Douglas una carta que llena ochenta páginas de letra cerrada, formadas de veinte hojas en folio, dobladas por la mitad, del papel azul de la prisión, ornado con el escudo real. Wilde recibía cada vez una hoja y cuando la había escrito se la sustituían por otra. Así fué creciendo el manuscrito, que nunca revisó su autor. Este trabajo por entregas, que excluía la posibilidad de releer lo escrito, no ha dejado su huella en el texto, que tiene bastante fluidez y continuidad, y cuyas repeticiones parecen más bien una reiteración intencionada.

El manuscrito, que Wilde se proponía enviar a Robert Ross, lo retuvo el director de la prisión, y fué devuelto a su autor la mañana en que salió libre (19 de mayo de 1897). Ese mismo día, al llegar a Dieppe, lo entregó a Ross, quien había recibido anteriormente una carta de Wilde dándole instrucciones de hacer una copia en papel grueso, con anchos márgenes para correcciones, y de mantener encerrada a la mecanógrafa que hiciera el trabajo, alimentándola a través de un torno, como a los cardenales que eligen Papa, hasta que terminara y pudiera anunciar desde el balcón: *Habet Mundus Epistolam!* Siguiendo el hilo de la imagen le sugiere que, como en las Encíclicas, su carta sea designada con sus primeras palabras: *Epistola: in Carcere et Vinculis...*[8]

---

[8] Robert Ross sacó dos copias a máquina. Una de ellas la envió a Lord Alfred Douglas, quien, —según versión de Ross, que recoge

Hace un año el hijo de Oscar Wilde, bajo el nombre de Vyvyan Holland, publicó el texto completo de esa epístola. Forma un volumen de 135 páginas, de las que Ross había dado a conocer nada más 49. En abril de 1913, cuando Douglas acusó a Arthur Ransome, autor de una biografía de Oscar Wilde, por expresiones que consideró difamatorias, la prueba principal del acusado fué la famosa carta, que se encontraba depositada en el Museo Británico. Por mandato judicial se presentó el manuscrito, del que se leyeron en el tribunal largos fragmentos, que reprodujo el *Times* de Londres, de donde los tomó Frank Harris para su *Life and confessions of Oscar Wilde* (Nueva York, 1916) y tradujo al francés Henri Daviel. Como lo exigía el procedimiento, se dió traslado de la carta a Douglas. Cuando éste manifestó la intención de publicarla con comentarios en los Estados Unidos, Ross despachó violentamente la copia que conservaba a Nueva York, en donde Paul Reynolds hizo una edición limitada de 16 ejemplares, sólo con el fin de asegurar la propiedad. El libro se imprimió en diez días y, como las pruebas no pudieron ser corregidas debidamente, salió con bastantes erratas y omisiones.

La mayor parte de esos ejemplares volvieron a Inglaterra, en donde fueron distribuídos entre bibliotecas y amigos del autor; dos deben de haber ido a la Biblioteca del Congreso, en Washington, y uno, de acuerdo con la ley norteamericana, fué ofrecido en venta por el editor. Para ahuyentar a posibles compradores se le fijó el precio —para entonces enorme— de 500 dólares. El libro fué adquirido por un desconocido y utilizado para una traducción alemana, no autorizada, de la que después se hizo una versión al español. Posteriormente corrió en los Estados Unidos una edición fraudulenta, tan lejana del original que se ha supuesto que era la retraducción al inglés de la versión española de la traducción alemana![9]

Vyvyan Holland— montó en cólera a las primeras páginas al punto de destruirla antes de acabar de leerla, pensando acaso que era el único ejemplar existente. Por su parte, Douglas declara repetidas veces que vió dicha carta por primera vez en el juicio contra Ransome. Ross guardó la otra copia, así como el manuscrito, que obsequió en 1909 al Museo Británico, sellado y estableciendo que se mantuviera secreto durante 60 años, después de los cuales se suponía que desaparecerían todas las personas aludidas.

[9] Hay que agregar que, antes que en inglés, el texto completo del

La larga epístola escrita por Wilde desde la prisión es la expresión de dos actitudes diversas y bien definidas: una revisión de su conducta y de los acontecimientos motivo de la catástrofe, y una especie de *mea culpa* y anuncio de conversión a una nueva visión de la vida. Todas las páginas que pertenecen a la primera actitud están llenas de ese poder de análisis —fruto de la ininterrumpida meditación en una celda— que le permite señalar *a posteriori,* con torturante clarividencia, todos los errores en que incurrió por indiscreta generosidad, por culpable complacencia, por debilidad llevada a extremos de locura, y establecer por riguroso inventario los cargos al amigo insensato que no hizo otro cosa que empujarlo al abismo. Esta parte, que el público conoce ahora por primera vez en su original inglés, da una idea de las relaciones del poeta con Alfred Douglas y la familia de éste. En ellas la cortesía y la bondad, la consideración y el espíritu de sacrificio estuvieron siempre de parte de Wilde.

Todas estas páginas tienen un gran interés humano: muestran el tremendo poder de las pequeñas causas y los imponderables en el discurso de la conducta. Es difícil analizar todas las pasiones, todos los resortes psicológicos que movieron a Wilde, pero es fácil descubrir, en variable proporción, una admiración sin velo por el joven lord, Narciso de su tiempo, tanto por su belleza como por su posición social; una complacencia sin límites por la confianza que Sibyl Montgomery le dispensaba al confiarle a su hijo Alfredo, satisfacción suprema de domador en función de gala al que no le importa ser devorado por la fiera; un regocijo eufórico de héroe que va a salvar a la familia noble amenazada por el distinguido troglodita, gesto generoso de David que lanzará la piedra contra el odiado Goliat ante la admiración de miles de espectadores. ¿En qué proporción se mezclaban la generosidad y el exhibicionismo, la perversión y el espíritu de aventura, la condescendencia y el instinto literario, la rebeldía y el humorismo, la

---

De Profundis fué conocido del público alemán y francés. En 1908 Robert Ross autorizó al Dr. Max Meyerfeld para que hiciera la versión alemana, que publicó en Berlín el conocido editor S. Fischer Verlag bajo el título sugerido por Wilde de *Epistola*: *in Carcere et Vinculis.* Algunos años después el mismo Ross comunicó el texto completo a Henri D. Davray, quien lo tradujo al francés para el "Mercure de France" (París, 1926).

fatalidad y el desafío consciente a una sociedad cuyas normas despreciaba?

La segunda parte del *De Profundis* —el anuncio de conversión, la belleza del dolor y de las lágrimas, el sufrimiento regenerador que da una nueva y más limpia visión del mundo— es la parte conocida del público por haberse publicado desde 1905. Tiene, como no podía menos, páginas magistrales, y, si queréis, llenas de sentimiento. No hay duda de que, en la sombra de la celda, al revisar su pasado —que, según confesión propia, era todo lo que le quedaba— debe de haberle parecido, como al que bendice la espina que le hiere, que el desenlace no carecía de cierta belleza moral. No era, por otra parte, nada difícil, para hombre de espíritu tan literario como Wilde, sentir la estética del dolor, la humildad, la disolución de la personalidad en el todo, hasta llegar a desear —a mi parecer sin mucha convicción— lo que él llamaba lo místico en el arte, en la vida y en la naturaleza. Lee —no sin cierta conciencia de su actitud elegante— los Evangelios en el texto griego; pero ¿no se ha evaporado su mensaje cuando todo lo que saca de ellos es la inspiración para un estudio sobre "Cristo como precursor del movimiento romántico en la vida"?

Fuera de aquellas personas a las que engaña la retórica, nadie encontrará en las páginas contritas del *De Profundis* una profunda, una íntima, una verdadera sinceridad. La prisión no cambió a Wilde: acabó con él. Como aceptación del mundo poético y regenerador del dolor, no pasa de ser un brillante ejercicio literario, tan brillante y tan convincente como podía esperarse de Wilde. Y esto lo prueba, entre otras cosas, la vida que llevó al salir de la cárcel. Un verdadero converso, un espíritu vuelto hacia las grandezas de la humildad y del dolor, hubiera encontrado en el mundo nuevas formas de goce e inspiración. Wilde no hizo más que arrastrar su vida: todo lo que tenía que decir lo puso en las estrofas de la *Balada de la cárcel de Reading.*

Pero el mismo texto del *De Profundis* revela que su conversión no era real. Nos dice que ha descubierto la humildad: lo último y lo mejor que le queda, el principio de un nuevo modo de ser, la posibilidad de recomenzar otra vida, la más extraña de todas las cosas porque no podemos deshacernos de ella ni recibirla de los demás, y porque sólo se tiene cuan-

do se renuncia a todo. Y así sigue variando sobre el tema con indudable habilidad literaria. "Yo soy sincero —agrega— cuando digo que, antes que salir de esta prisión con el corazón lleno de rencor contra el mundo, prefiero mendigar alegremente mi pan de puerta en puerta. No obtendré nada en la casa del rico, pero algo me darán en la casa del pobre... No me importará dormir en el verano sobre el fresco césped, ni abrigarme cuando llegue el invierno en el rincón caliente de una niara o bajo el techo de un espacioso granero, siempre que tenga amor en mi corazón. Las cosas materiales de la vida no tienen ya para mí ninguna importancia".

Pero al llegar a este punto se detiene. El párrafo está bien, tiene cierta elegancia literaria, pero reflexiona: ¿irán a tomar mis palabras al pie de la letra? Hay que hacer algunas aclaraciones prudentes. Y las hace: "Sé, por supuesto, que pedir limosna en los caminos no es mi destino, y que si alguna vez en la noche me tiendo sobre el fresco césped será para escribir sonetos a la luna. Cuando salga de la prisión Robbie [Robert Ross] me estará esperando del otro lado de la enorme puerta claveteada... Creo que tendré suficiente para vivir por lo menos unos 18 meses, de modo que, si no puedo escribir libros hermosos, por lo menos podré leerlos".

Lo que sucede es que no ha habido conversión. Y si la hubiera habido sería una maravilla en el mundo de las letras. ¿Cómo un escritor ingenioso, sutil, irónico; un esteta inteligente y profundo; un crítico fino y epigramático de la sociedad va a convertirse, sólo por haber pasado dos años de cárcel, en un escritor capaz de sentir la humildad, la caridad y el amor divino como en los versos ardientes de Francis Thompson o en la prosa musical del Cardenal Newman? No se puede cambiar, y menos cuando ya se han cumplido los cuarenta años. Ya lo decía el propio Wilde en una carta escrita desde Nápoles a Ross, seis meses después de haber salido de Reading (15 de noviembre 1897): "Bien sé que no puede uno cambiar su vida: no hacemos más que girar y girar dentro del círculo de nuestra propia personalidad".

No cambió Wilde porque, en el fondo, no se consideraba un criminal. Richard Le Gallienne se pregunta con razón: "¿Cómo podría considerarse un criminal cuando su inteligencia no aceptaba las normas por las que había sido juzgado y con-

denado?".[10] Y esto mismo lo dice el propio Wilde, en el *De Profundis:* "La razón me dice que las leyes por las que he sido juzgado son malas e injustas, y el régimen bajo el cual sufro un régimen malo e injusto...". El crimen cometido representaba para él "una diferencia de apreciación moral", y aunque la sociedad haya castigado con crueldad esa diferencia, el castigo no lo hizo cambiar porque, a sus propios ojos, se consideraba más bien como mártir que como reo. Al tocar este punto Richard Le Gallienne —testigo tan atento de la vida inglesa de la última década del siglo XIX— llega a las mismas conclusiones que el escritor cubano Enrique José Varona en su agudo artículo sobre Wilde: "Había desafiado con altanería al rayo, y cuando este lo fulminó debe de haberlo examinado con curiosidad intelectual y con desprecio. Es posible que nunca haya creído que el rayo podía tocarlo porque el éxito —que se había vuelto en él una enfermedad— le dió una arrogancia tan insensata que se sintió capaz —digamos— de imponerse *(of bluffing)* al Imperio Británico, y cuando consideramos los triunfos póstumos de su personalidad parece que no calculó del todo mal".

IV. *Oscar Wilde y la Inglaterra de hoy*

La fama de Wilde ha sido siempre mayor fuera que dentro de Inglaterra. Su condenación por los tribunales ingleses explica en parte el fenómeno, pero sólo en parte. Después del escándalo judicial las obras del poeta desaparecieron de las librerías y su nombre de los carteles teatrales. Se consideró de mal gusto hablar de él: era uno de los "tabús" en la conversación inglesa de cierta época. G. F. Maine, en el prólogo de la última edición ómnibus de Wilde, considera que la tragedia de su fama póstuma es que "todavía se piensa en él como criminal más de lo que se le lee como crítico y artista".

[10] *The Romantic Nineties.* Londres, 1926, pág. 198. En este libro figura una anécdota de Wilde poco conocida. La esposa del poeta se interesaba, con su amiga Lady Sandhurt, en los misioneros. En una comida en que se hablaba de ellos, Wilde dijo: "¿Los misioneros querida? ¿No te das cuenta de que son el alimento que Dios reserva a los pobres caníbales? En el momento en que están a punto de morir de hambre, el cielo, en su infinita misericordia, les envía un rollizo misionero".

En el extranjero, en cambio, su condenación no dañó a su fama, y hasta puede afirmarse que, en ciertos países, principalmente en Alemania, le agregó a sus méritos literarios una especie de aureola de mártir de la hipocresía y el puritanismo inglés.

Pero ¿qué otras razones explican que Wilde sea más apreciado fuera que dentro de Inglaterra? En primer lugar su raza. Es irlandés, es decir, tiene misteriosas ligas con el fondo espiritual de otros pueblos. Además de ingenio y gracia, tiene una actitud cordial hacia la vida que lo hace apreciar la afectuosa solidaridad de sus semejantes. Por esto es el tipo de escritor —cada vez más raro— que busca agradar a sus lectores. Ante un arte de tantos encantos el público anglosajón siempre desconfía: ¿no se tratará de un arte *meretricious?* Arthur Symonds ha dicho que en Inglaterra hay que proteger el arte, no sólo contra el mundo, sino también contra el artista. Por el contrario, el lector extranjero se deja ganar fácilmente y hasta llega a admirar como auténtico producto inglés esa gracia sonriente y encantadora que el británico puro suele ver con recelo. Y no es difícil que, seducido y gozoso de haber entrado tan llanamente en el espíritu del artista, se decida a reunir en la misma línea los nombres de Shakespeare y Oscar Wilde, sin darse cuenta de la herejía que comete.

En Inglaterra, sobre todo durante el primer cuarto de este siglo, la figura de Wilde fué injustamente empequeñecida. Las historias literarias, cuando lo incluían, se contentaban con mencionarlo de paso; las escuelas y las universidades, lo dejaban fuera de sus programas; los teatros lo evitaban siempre que podían. La reacción en su favor apareció al fin y fué creciendo conforme se borraban los detalles del proceso, el cual nunca se olvidó totalmente durante la vida, tan llena de exhibicionismo judicial, de Lord Alfred Douglas. En 1908, catorce años después del proceso, publica la casa Methuen la edición de las obras completas, preparada por el fiel Robert Ross. No era una edición popular, pero alcanzó gran difusión. Para dar una idea de los prejuicios que reinaban todavía, baste decir que *El retrato de Dorian Gray* —algunas de cuyas páginas fueron leídas en el juicio como prueba de la corrupción moral de su autor— el editor inglés juzgó más prudente hacerlo imprimir en París.

El interés y la admiración siguieron su curso ascendente, y ya en 1930 Wilde es recibido en la respetable y benemérita "Everyman's Library". Esta colección constituye la biblioteca más accesible y acreditada de las naciones de habla inglesa: toda obra incluída en ella es un alimento deseable y autorizado de la cultura británica. En el millar de los nutridos volúmenes que la componen figura lo más selecto de la producción literaria de todos los países y de todos los tiempos. El volumen 858 contiene las comedias, los diálogos y las novelas de Wilde (dificultades de propiedad literaria impidieron incluir los cuentos).

Poco después, en 1932, la casa Collins publicó en Londres la primera edición ómnibus de Wilde, a la que faltaban tres obras *(The Portrait of M. W. T., The Duchess of Padua y A Florentine Tragedy)* que fueron agregadas posteriormente, en 1948. No han faltado en Inglaterra, por otra parte, ediciones separadas de sus obras. Una abundante selección, con un estudio de Richard Aldington, ha sido publicada últimamente por la casa Heinemann.[11]

La crítica ha seguido un movimiento paralelo: concede a Wilde una importancia cada vez mayor dentro de los cuadros de la literatura inglesa. Después de la apreciación tan simpática de Hesketh Pearson que, al rectificar el perfil de la vida del escritor, dió más relieve a sus obras, han aparecido otros estudios. De indudable importancia es el del poeta y crítico inglés George Woodcock, citado al principio. Reconoce que Wilde marca un nuevo rumbo a la literatura inglesa de su tiempo: "Obrando en forma catalítica, inició muchos cambios en el estilo y en el pensamiento, que fueron llevados a término por otras mentes y por otras manos" (pág. 229). "Hay pocos escritores de su tiempo —agrega en otra parte— cuya obra se destaque mejor de la masa de literatura: secciones completas del *Crítico como artista,* mucho de la *Salomé* y de los cuentos, y la

11. Cito solamente ediciones hechas en Inglaterra: *The Works of Oscar Wilde.* Edited, with an introduction by G. F. Maine. Collins. Londres, 1932. Nuevas eds.: 1948 y 1949. The Richards Press ha hecho varias ediciones de *Four Plays* (7a. ed.), *Dorian Gray* (4a. ed.), *Salome* (2a. ed.), *The Ballad of Reading Gaol* (4a. ed.), *Intentions* (3a. ed.) y acaba de publicar además las historias y los cuentos. La casa Heinemann ha reproducido en Londres la antología que The Viking Press de Nueva York publicó bajo el nombre de *The Portable Oscar Wilde,* selección e introducción de Richard Aldington.

mayor parte de la *Balada de la cárcel de Reading* bastan para dar a Wilde un lugar permanente en la literatura inglesa. Sus comedias son de lo mejor que ha visto el teatro inglés después de Sheridan" (pág. 232).

Una observación hace Woodcock que, con ciertas variantes, ha repetido la prensa inglesa en los recientes artículos necrológicos sobre Bernard Shaw: "Wilde fué sin duda la influencia más importante en la restauración de la verdadera comedia en la escena inglesa. Shaw sufrió la influencia casi tanto de Wilde como de Ibsen, y de haber vivido Wilde y continuar escribiendo para el teatro no hay duda de que el prestigio de Shaw no hubiera alcanzado nunca su desarrollo actual. Al restaurar Wilde la comedia de ingenio y sátira, preparó la mentalidad del público del teatro para la forma de drama social que produjo Shaw" (pág. 233). Este mismo, al comentar *Un marido ideal,* declaraba: "en cierto sentido Wilde es para mí nuestro único dramaturgo completo. Juega con todo: con el ingenio, con la filosofía, con el drama, con los actores, con el público, con todo el teatro".

De las narraciones coleccionadas en *El príncipe feliz* y en *La casa de las granadas,* opina el mismo Woodcock "que han encontrado eco en los lugares más remotos, y que entre los que les deben algo están escritores como D. H. Lawrence y Evelyn Waugh". Agrega "que su influencia en el cuento de hadas inglés fué radical y permanente" (pág. 234). Respecto a *El alma del hombre bajo el socialismo* considera que "se anticipó al mensaje de Tolstoi en sus últimos panfletos".

Libre ya del peso de su condenación judicial, vuelve de nuevo Wilde a la estimación del público lector. El ostracismo ha terminado: ya se le puede elogiar libremente. Hace sólo unos cuantos días, en su número del 10 de noviembre de 1950, *The Times Literary Supplement*, en su artículo necrológico sobre Bernard Shaw, mencionaba en primer término el nombre de Oscar Wilde. Y, efectivamente, la historia literaria los colocará juntos, ambos animando la escena inglesa: Wilde abriendo el camino con unas cuantas obras que siempre se leerán con agrado, y Shaw siguiendo por él, alejándose de las frescas fuentes de la comedia y haciendo que la risa y la conducta de sus personajes sirvan a los intereses didácticos y políticos de sus doctrinas.

Y Wilde, cuya carrera literaria termina a los cuarenta años, tiene una producción tan variada en sus intereses intelectuales, que su influencia radica principalmente, como lo observa Woodcock, en "el libre juego de sus ideas y en su habilidad de expresar pensamientos provocativos en una forma concisa y estimulante". Y si algunas veces esos pensamientos nos parecen banales "es sólo porque, a través de su influencia, son ya moneda corriente entre nosotros". Considerado dentro del cuadro ideológico de su tiempo, le aparece Wilde "como un pensador liberal y atrevido cuya propaganda en favor de la claridad mental y de la tolerancia iba acompañada de muchas sugerencias provechosas sobre diversos aspectos de la vida" (pág. 236).

Una idea del cambio considerable en la apreciación de la obra de Wilde puede darla, con su acostumbrado gusto por los extremos, el propio Lord Alfred Douglas. En 1914, cuando publicó su libro, tan ingrato como cruel, *Oscar Wilde and myself,* no le reconoce a su amigo más mérito que el de un juglar superficial "cuya obra era objeto de una admiración por demás exagerada", cuya reputación literaria era una "reputación ficticia", cuya prosa era nada más "hábil". Veintiséis años más tarde, en su último libro sobre el poeta,[12] ha cambiado ya de opinión: los diálogos de *Intenciones* son "brillantes, ingeniosos y profundos", *El retrato de Dorian Gray,* es una obra "of great genius and power", las cuatro comedias "sobrevivirán al teatro inglés de su tiempo", y *La casa de las granadas* contiene algunas páginas "de la prosa más musical y perfecta que se haya escrito nunca en lengua inglesa".

V. *Oscar Wilde, moralista*[13]

INGLATERRA pasó toda la era victoriana en discusiones. Los problemas se exageraron, como sucede siempre que se discute: la religión fué demasiado religiosa, el racionalismo demasiado racional, el utilitarismo demasiado utilitario. El hombre cayó por segunda vez: del paraíso bíblico pasó al último lugar de la

---

12 OSCAR WILDE. *A Summing-up.* With an introduction of Derek Hudson. Londres, 1950. (1a. ed. 1940).

13 Este capítulo final fué escrito en 1940; lo conservo sin modificaciones, porque el tiempo transcurrido no ha hecho más que confirmar mi apreciación de entonces.

escala biológica. La ciencia y la religión extremaron sus posiciones. La política empezó a contradecir a la democracia. Pero de todas estas apasionadas controversias, los contendientes —como sucede en la mayor parte de las polémicas— se cansaron antes de haberse puesto de acuerdo. Y nunca llegaron a ponerse de acuerdo porque una nueva época cambió el sentido de muchas cosas. Pero antes de que llegara esa nueva época hubo un intermedio, una especie de armisticio. Ese intermedio se puede comparar, como ha hecho Wells, al silencio irónico que sigue a una gran discusión. Se puede comparar también, como lo ha hecho Chesterton, a una larga tarde de descanso, un día lluvioso, en una casa rica.

En medio de ese silencio irónico y a través de los suntuosos salones poblados de huéspedes que huyeron de la lluvia, desfiló, el primer botón de su *jaquette* abotonado sobre el nudo de la corbata, el celebrado Oscar Wilde. Se paseó seguro, provocativo. Era el mismo que, al entrar en los Estados Unidos, había contestado a las autoridades aduanales que le preguntaron si tenía algo que declarar: "I have nothing to declare except my genius". Tenía los labios carnosos, la voz insinuante y una hinchada corpulencia de emperador romano. Afuera llovía. Como no se podía salir, todos se volvieron a contemplarlo. Un grupo le seguía. En aquel momento histórico de reposo, la materia —oro, mármol, sedas, lacas— adquiría bajo la luz artificial un prestigio secreto. Wilde se paseaba entre marfiles, jades, ámbares, turquesas, armarios de ágata y lapislázuli, muebles de laca, copas de cristal veneciano, ónices de venas oscuras, plumas de avestruz coronadas de espuma, tapices persas, chales de kashmir, porcelanas chinas y espejos de aguas profundas. La luna cornicular se reflejaba en los metales pulidos. Era el tiempo en que Oscar Wilde amaba todo lo que había amado Teófilo Gautier, usaba el bastón de Balzac y se peinaba copiando un busto de Nerón que guarda el Museo del Louvre. El poeta se volvía al público y, conmovido por todo aquello, empezaba a hablar pausadamente de "La magia y el misterio de las cosas bellas". Antes de él, los poetas habían vivido a la intemperie, bajo el cielo y los árboles, arrullados por el mar; desde la arena húmeda no vieron más mármoles que la luna y las nubes, según lo había dicho Tennyson:

Wet sands marbled with moon and cloud...

Con Wilde principia, a pesar de todas sus imitaciones de Milton y de Keats, una época de *interiores:* es un poeta de sofá, de cigarrillos turcos y de estatuillas de consola.

Oscar Wilde, con un sentido verdaderamente victoriano, agrava el problema del arte. Quiso hacer del arte una cosa demasiado artística. Resbaló de la estética al esteticismo. Y tuvo éxito en ese momento de fines del siglo XIX inglés, cuando todos esperaban, en los lujosos salones de aquel intermedio histórico, a que terminara afuera la lluvia. Tuvo éxito porque sobre los reunidos ahí pesaba, como un encantamiento, la atmósfera artificial de un largo descanso en una mansión elegante. Así como para la arqueología las cosas sólo adquieren sentido a una distancia de siglos, en el esteticismo hay que estar dentro del círculo mágico, mirando de cerca, con las cabezas juntas, para encontrar que las intenciones tienen relieve. Pero el esteticismo de Wilde tenía un sentido victoriano más profundo: fué una exageración para defender una causa que era en sí misma noble. Defendió el arte como si el calor de una polémica lo hubiera orillado a un terreno falso. Pero como las discusiones habían terminado, su esteticismo fué más bien un reto. Un reto gallardo a la consolidada mediocridad de la Inglaterra tradicionalista. Y ese reto, a pesar de todos los distingos y calificaciones que se quiera, anuncia una nueva época en la literatura inglesa.

De su poesía ya se ha dicho todo lo que había que decir: es, en general, una antología de ecos. Quien sepa oír encontrará en ella acentos de Marlowe, Milton, Keats, Matthew Arnol, Tennyson, Rossetti, William Morris, Swinburne, Browning y hasta de Thomas Hood y de Flecker, además de algunos poetas franceses. De todos sus versos la posteridad sólo ha recogido la *Balada de la cárcel de Reading,* escrita justamente cuando ya había pasado, con desproporcionado y cruel escándalo, la época del sofá y de las cigarreras de plata. Es un poema desigual, pero de todos modos un gran poema. Se oye en él —decía Chesterton— un anhelo de justicia común y de confraternidad más profundo, más democrático y más real que la ansia del populacho de nuestro tiempo y que todo lo que han dicho los socialistas, aún en las páginas más valientes de Bernard Shaw.

Los diálogos sobre crítica y estética, reunidos bajo el título de *Intenciones,* dieron forma definitiva y perfil cortante a mu-

chas verdades a las que hacía falta extremar su demanda para que se les reconociera el lugar —más modesto, si queréis— que les correspondía. Y si el gusto de Wilde no era muy seguro, y frente a una obra de arte —cuadro, estatua, poema o página musical— que no tuviera tradición ni historia, es casi seguro que se hubiera equivocado; su inteligencia era muy fina y puede afirmarse que, en todo lo que cabe, lo salvaba con gallardía de las flaquezas de su gusto estético. Esos diálogos abundan en ideas originales y tienen una dramática vivacidad dialéctica que sólo se encuentra en los mejores ejemplos del género.

En el teatro fué donde Wilde triunfó más ruidosamente. Y, sin embargo, la mayor parte de sus comedias han envejecido de un modo irremediable. En lo que en ellas corresponde a la inteligencia, son excelentes; la abundancia y la calidad de sus epigramas crean un mundo de ingenio y refinamiento mental en que nadie le supera. Pero sus sentimientos y sus emociones son con frecuencia artificiales, cuando no absurdos. Ese colorete melodramático que tienen *Una mujer sin importancia, Un marido ideal* y *El abanico de Lady Windermere,* que era lo que atraía al gran público de entonces, es precisamente lo que ya no soporta el público de hoy. Pero ese colorete lo aplicaba Wilde a sus personajes sonriendo maliciosamente de ellos, del público y de sí mismo. Su obra maestra es, sin duda, *La importancia de ser sincero,* en donde la inteligencia domina a un mundo a la vez real y absurdo, regocijadamente real y regocijadamente absurdo. Esta obra representa de un modo insustituíble una etapa en el desarrollo de la comedia inglesa que va de Shakespeare a Bernard Shaw.

Sobre *El retrato de Dorian Gray* todos saben el epigrama que la califica como la primera novela francesa escrita en inglés. Es, en realidad, un complicado autorretrato. El Wilde de la época de triunfo está ahí representado en la figura de Lord Henry: su conversación, su actitud hacia el mundo que lo rodeaba, su desdén por los sentimientos como un problema autónomo y directo, sus intereses y sus preferencias, y, sobre todo, sus relaciones con ese ambiente artificial e insolente en el que se movió Wilde como un acróbata en una suerte peligrosa y del cual siempre pareció —no se sabe por qué— que algún día había de caer. . . como cayó. En esta novela la pasión es tan melodramática como en sus tres comedias serias. De ella ha dicho Hesketh Pearson, tocando el corazón de la estética

wildiana, que cuando Wilde deja de ser artificial, deja también de ser real. Este libro, que en su tiempo fué tachado de inmoral, resulta ahora que tiene una moral, y aun una moraleja, demasiado evidentes.

Morales son también sus cuentos, pero con una moral purificada por el arte. En ellos la virtud, la bondad, el sacrificio, el amor por las cosas buenas y sencillas, muestran ese fondo estético que tiene toda sustancia elemental humana. Y el artista insolente, provocativo y desdeñoso de las convenciones, en quien el medio inglés tradicionalmente castigó más la inteligencia y la ironía —tan impopulares en Inglaterra— que las faltas a la moral pública, se va delineando sobre el cielo de nuestro tiempo como un autor que pagó en sus obras un tributo —¿excesivo?— a la vena del moralista. No pasará mucho tiempo antes de que los nietos de la generación que condenó a Wilde a trabajos forzados, eduquen sus mejores sentimientos en las narraciones reunidas en *El príncipe feliz* y en *La casa de las granadas.*

Habría algo más que recordar. Wilde es el escritor que plantea en su importante ensayo *El alma del hombre bajo el socialismo* un problema al que todavía no se ha dado respuesta satisfactoria. Como conversador, mil gentes lo recuerdan con admiración. Su charla intelectual está en las *Intenciones* y su charla de sociedad en *El retrato de Dorian Gray.* Cuenta Lord Grimthorpe que Wilde, invitado a comer con un grupo de caballeros que estaban de cacería en Yorkshire, fué recibido hostilmente: al entrar al salón con su huésped todos los invitados se escondieron detrás de sus periódicos. Wilde empezó a hablar como si no se hubiera dado cuenta de nada, y "a los cinco minutos los periódicos habían caído al suelo y todos lo rodeaban escuchándolo y riendo".

Después de salir de la prisión de Reading el poeta se fué a Francia. Desde Berneval escribía a su amigo Robert Ross: "Siempre quise ser un peregrino y he decidido partir mañana muy temprano a la Capilla de Nuestra Señora del Gozo". La capillita de Nôtre Dame de Liesse estaba a seis minutos del *Hotel de la Playa,* donde se alojaba Wilde. Y ahora que el tiempo ha pasado, nos parece que el genial escritor, aunque partió muy temprano a la Capilla del Gozo, llevó siempre en su corazón el sentimiento de culpa de un peregrino, un sentimiento que no era en él fruto ni de una religión ni de una

moral. Durante lo que él llamaba "sus días paganos" y "los años de púrpura del placer", siempre mantuvo despierta una conciencia de culpa. No la conciencia de culpa que puede establecer un juez inglés, sino aquella otra, más profunda, fundamento quizá de la conciencia moral, y que no es —según observa Heidegger— resultado de una mala conducta, sino la encarnación de la finitud y el desamparo de la existencia.

Un ángel merece Wilde en su tumba, y un ángel fué, al cabo, lo que tuvo.

LA ESPIA

Por *Pedro CALONGE*

En los tiempos de las primeras exploraciones españolas del Nuevo Mundo, nació en el tórrido Darién una moza a quien el destino señaló para protagonista en una de las escenas épico-trágicas de la Conquista. Taruna se llamaba, y en sus manos estuvo por segundos infinitos la suerte de todo un continente. Eran estos los años de la búsqueda persistente y vana de un estrecho al Catay y a las fabulosas riquezas del Oriente. Ni las costas de Paria y Cartagena ni las de Veragua dejaban entrever entonces más que una promesa de oro y perlas escondidas. Taruna, cierto es, no habría podido ahogar la fiebre descubridora de los hombres de España, pero tal vez llegara a contenerla. No fué así, sin embargo, y por ella, indirectamente, se descubrió un mar austral y por ella un Jerónimo de Aguilar pudo ser intérprete de Cortés en México y un Francisco Pizarro vivir para conquistar la más preciada joya de las Indias: el Perú. . .

Taruna pertenecía a la tribu de Cémaco, del grupo cueva, cuyo pueblo estaba situado cerca de una de las bocas del Atrato, el río grande que venía de la selva sofocante para desparramarse en la costa en esteros y ciénagas, y apretados manglares y lamas con mil hoyos de cangrejos. El de Cémaco era un poblado próspero con sus maizales hacia la tierra adentro, en los claros, antes de llegar al telón verde oscuro de la espesura darienita. Allí creció Taruna, caprichosa y despótica. Bien nacida, hija y hermana de guerreros en una sociedad en la cual ser *cabra*[1] era ser noble, la mozuela india soñó tener mando y poder, hacer la guerra a los vecinos y arrebatarles tierras y pesquerías. Ambicionó ser dueña de inmensos sembrados de yuca y maíz, atendidos por gentes a quienes ella misma les había extraído el colmillo y cortado y teñido la cara con *thyle*[2] para

[1] Guerrero, jefe militar.
[2] Añilina, tinte.

marcarlas como suyas. Sintió el deseo incontrolable de poseer innumerables plumas de guacamayos —coloradas, azules, verdes, negras— para hacerle penachos de tintes subidos a su cabeza de azabache. Quiso zarcillos, cadenas de oro, collares de cuentas y caracoles, brazaletes, mantas de algodón. Todo a montones. En su ambiente primitivo estas cosas constituían la medida del éxito y, mientras la ola invasora iba acercándose más y más a Urabá, Taruna ya había encontrado el modo de obtenerlas.

Entre ella y la culminación de sus sueños había estado el *tiba*[3] Cémaco, alto, prieto, de músculos elásticos de gato montés y ojos oblicuos que revelaban —día y noche— determinación y astucia. Pero a Taruna el maíz, el agua y el sol del Darién le habían dado el arma para vencer a Cémaco. Ella lo adivinó así en su temprana pubertad, cuando la abrasaron las miradas extraviadas, libidinosas, de los *sacos*[4] y *cabras* tan expertos los últimos en el uso de la macana como en la conquista de las jóvenes doncellas indias.

Taruna, ya mujer, se portó recatada e intratable. Arañazos y mordidas ahuyentaron a las manos ágiles, lascivas, en una calculada maniobra para incitar la pasión de Cémaco. En los largos meses de la maroma amorosa, Taruna bañó su cuerpo bronceado y liso en las aguas del Atrato, despreciando el peligro de los caimanes, y se vió a sí misma reflejada en el río, estirándose como los bejucos trepadores de la manigua istmeña.

La zagala cueva complementó con gracia el paisaje cálido y fragante de mangos, garzas y palmeras. Alta, de muslos duros y caderas alegres bajo el paño que le cubría de la cintura pequeña a las rodillas, los pechos morenos en franca plenitud, desnudos, ofreciendo su provocación a las miradas, Taruna por fin esclavizó a Cémaco, treintón y polígamo. Y contra la tradición, el *tiba* prometió hacerla su favorita y Taruna se creyó reina y guerrera, incitando conflictos con los odiados vecinos, atacando junto a Cémaco en las batallas, sojuzgando y destruyendo.

Así quizás fuera si la mano de la fortuna no hubiera intervenido. Pues cuando el *tequina*[5] había declarado ya el mo-

[3] Rey de la tribu, cacique.
[4] Nobles.
[5] Hechicero.

mento propicio y la tribu se aprestaba a celebrar el *arreyto*[6] matrimonial —con banquetes de sábalos y arenques salados, yuca asada y tortillas de maíz, y nísperos y mameyes y chicha fuerte— llegaron los espías de Cémaco, los ojos agrandados, protuberantes de excitación, las lenguas veloces y los pulmones como fuelles.

—*¡Urus! ¡Urus!* —gesticulaban, describiendo canoas gigantescas que habían aparecido en el Oriente.

Los viejos recordaron haber avistado *urus* semejantes no hacía mucho, mucho tiempo —quizás las naves de Rodrigo de Bastidas que a principios del siglo costearon las riberas de Urabá. Los jóvenes sopesaron temerosos la verdad de los rumores venidos del Cenú acerca de *chuyis*[7] blancos, barbudos, crueles, en demente busca de oro, perlas, maíz, casave y otras cosas comestibles.

Cémaco, el *tiba,* convocó entonces un consejo de sus hombres principales y éstos decidieron prepararse a pelear y a repeler a los tripulantes de los *urus* extraños si osaban invadir la tierra. Quinientos o más *chuyis* del Darién se apostaron detrás de las palmeras y los guayabos, se escondieron entre los helechos gigantes o se perdieron de vista en los matorrales. Otros se amasaron en unas alturas con sus macanas y estóricas, sus caracoles de guerra, sus tambores, lanzas y arcos, flechas y piedras. Cémaco y sus generales se pintarrajearon de su pintura bélica y se adornaron con penachos de pluma y sus mejores joyas. Taruna, acicalada también con tintes y alhajas, esperó junto a Cémaco, lanza en mano, el comienzo de la batalla.

Ni Taruna, ni Cémaco, ni los apelotonados u ocultos guerreros de la tribu habían podido concebir la violencia del ataque extranjero. Los hombres extraños —pocos que eran— desencadenaron el huracán con armas nunca vistas que arrojaban truenos y fuego sulfuroso desde lejos y hacían caer a la vanguardia darienita en la tierra húmeda dando alaridos y escurriendo sangre. Luego con macanas relucientes, cortantes, repartiendo tajos, los *chuyis* de otras playas avanzaron segando miembros, hendiendo hombros, rebanando cabezas. Fieras desconocidas persiguieron a los indios ladrando con furia nunca oída, rasgando carnes, difundiendo pánico, hasta poner en fuga a las

[6] Ceremonia, baile, conseja.
[7] Hombres.

huestes de Cémaco por los yerbatales y los manglares, anonadadas, jadeantes, impeliéndose contra los arbustos y enredaderas entre cedro y algarrobo, guayacán y cañafístula.

Perdido el pueblo y el maíz y la yuca de la última y próxima cosecha, la tribu huyó al refugio de la selva, a la amargura de proscritos hambrientos, a la espera de la ocasión favorable para continuar la lucha. Taruna, la hembra cueva, no alcanzó a desposarse con Cémaco. Otro fué el curso de su historia.

De los indios que cayeron en manos de los *chuyis* barbudos llegaron a la tribu exilada informes de la conducta extranjera: fiebre de oro, hambre de la comida nativa, festines de yuca y maíz y mangos y mameyes, orgías concupiscentes con las indias cautivas. También se recibió la inteligencia de una disputa, de una rivalidad entre dos jefes de los invasores. Uno, mediano de cuerpo, preocupado y hablador, señalaba hacia el mar de donde habían venido y daba órdenes airadas que sólo un puñado obedecía. Lo llamaban Enciso. Otro, de ojos marinos y cabellos de achiote viejo, el *tiba* alto y fiero que muchos recordaban con espanto de aquel primer encuentro con los invasores, representaba la fuerza y acabaría por mandar a los otros blancos ahora en posesión del antiguo pueblo de Cémaco. Ese *tiba* de la macana relumbrante y asesina era el responsable de la derrota india, ése el más peligroso para la futura seguridad darienita.

En el cerebro astuto del *tiba* vencido empezó a delinearse un plan de venganza: acercarse al hombre de los cabellos de achiote viejo y espiar sus movimientos, sus hábitos, sus planes. Este conocimiento tal vez diera a los darienitas la ventaja que necesitaban para caer sobre los odiosos *chuyis* blancos y destruirlos de una vez por todas. Cémaco reunió sus *tequinas,* sus nobles y generales. De la algarabía de la consulta salieron definidas las avenidas hacia el tiba extranjero: oro, maíz y mujeres. La tribu en peregrinación por la espesura del Darién carecía de oro y poco tenía que comer —que no fuera el fruto cónico de las palmeras *pisvá,* papayas, aguacates y caimitos, los peces de los ríos y uno que otro venado ocasional insuficiente régimen para toda una tribu. Pero entre los centenares de Cémaco todavía había mujeres! ¿Cuál, pues, escoger de entre las hembras cuevas, digna del *tuira*[8] blanco, y tan bella que lo pu-

[8] Diablo.

diera encantar y rendir y descubrir sus secretos? Taruna, por supuesto, ¡sólo Taruna entre las bellas de Cémaco! ¡Pequeño sacrificio este por la seguridad colectiva!

Por la tribu, por la tierra, por la férvida urgencia del desquite, la que quiso ser reina fué declarada soldado y conducida por una misión de paz india a La Antigua —el nombre español de la que fué aldea de Cémaco— y entregada, con muchas ceremonias y ofrendas de joyuelas de oro y verdes papagayos, al *tiba* de los ojos marinos. El complacido jefe blanco le miró las pupilas fogosas, insondables. Su vistazo azul se detuvo con mal contenido entusiasmo en los pechos desafiantes, erectos sobre el soporte-adorno de una barra de oro con relieve de pájaros: luego, de paso, los ojos del invasor descubrieron el vientre de dibujada redondez bajo la manta que le enlazaba las caderas. ¡Soberbia hembra cueva! ¡Con qué gusto el extranjero aceptó el regalo y cómo lo había detestado Taruna por ese despliegue de halagada posesión que nunca Cémaco demostrara por ella! Taruna, soldado-espía de su tribu, no podía dejar de pensar como mujer... Ella que había encendido tantas hogueras de deseo entre los varones cuevas, verse así entregada a un *chuyi* de otra nación, presuntuoso, despedidor de un olor dulce, insoportable. Bien entonces: ¡entregada sí, pero no sometida!

El *tiba* blanco —Vasco aprendió al fin a llamarlo— la acogió en su casa y la hizo su ama, su favorita, la patrona de la servidumbre nativa —pobres *pacos*[9] en humillante cautiverio. Vasco Núñez gobernaba a una pandilla efervescente y violenta. Taruna en su papel de espía, había comenzado por observar las cualidades de su señor y enemigo. Ciertamente Vasco era enérgico, hábil, astuto e incansable. Sin duda alguna había muchos que lo odiaban entre su propia gente pero, cosa singular, todos parecían respetarle. Prueba del acatamiento que inspiraba él en La Antigua era la posición de Taruna. *Espave*[10] era ella, dama entre los *chuyis* blancos. Los que a casa de Vasco Núñez llegaban, solos o en grupos, a rendir informes o a participar en conciliábulos —y aún sus enemigos— la llamaban *señora* o doña Inés. La innata altivez de Taruna probablemente la hubiera hecho rebelarse contra su esclavitud. Tratada de este modo, con la deferencia que demandaba su

---

[9] Esclavos.
[10] Dama noble.

marido para sí y para ella, Taruna sentía que podía reciprocar con desprecios, con alejamientos de hembra arisca, salvaje, silenciosa.

Dos años se fueron así, dos años en que el contacto de Taruna con la tribu quedó reducido a visitas furtivas de Toriche, un hermano fiel. . . Taruna vió crecer a la vieja villa de Cémaco y vió sufrir a sus famélicos vecinos. Por boca de Toriche ella contó a su gente detalles de la vida diaria en el pueblo de la costa —la peculiar influencia de los aguaceros torrenciales y de los soles calcinantes en las caras pálidas de sus hombres; el hambre de sus habitantes, sin yuca, sin maíz, saciada en la carne blanca y los huevos de los lagartos, almorzando monos, subsistiendo con carne de ardillas, de zahinos, asando almejas y cangrejos, comiendo siempre y enfermando con la nueva dieta. Taruna comunicó a Cémaco los hábitos y costumbres de los invasores y, de antemano, cada salida armada de éstos en la esperanza de que el *tiba* proscrito pudiera utilizar la inteligencia para defenderse, para hacer daño a los diablos blancos y organizar el tramado contra-ataque.

Taruna informó con alarma el derrumbe de ranchos y el trazo de un cuadrado de tierra en el centro del pueblo que los extranjeros llamaron *plaza* —el lugar de asamblea de la soldadesca antes de ir al campo a batallar indios. Ella describió la jaula, en el medio de la plaza, en la que su señor Vasco había encerrado a más de un revoltoso y en la que sus enemigos habían, asimismo, aprisionado a alguno de sus más volcánicos adherentes. Ella explicó cómo los aguaceros y las inundaciones habían arruinado las siembras, cómo el hambre cundía en La Antigua sin que hubiera ya cangrejos ni jicoteas ni arenques con qué saciarla. Ella contó cómo se habían ahuyentado los monos y los armadillos, las iguanas y los loros y hasta las culebras. Y Taruna describió con evidente alegría la posibilidad de que los *chuyis* blancos se exterminaran los unos a los otros. Ella los veía a menudo en bandos, ya arrojando de la colonia a un infortunado Diego de Nicuesa, ya rebelándose contra una u otra medida de Vasco Núñez las macanas de metal extraño desnudas, listos a hendirse entre ellos con la misma furia con que atacaban a las gentes cuevas.

No obstante, Cémaco en dos años no pudo aprovechar la vital inteligencia que su espía periódicamente le mandaba. Cémaco y el resto de su tribu andaban huyendo por la selva,

bajo los aguaceros, perseguidos por las fieras y los mosquitos, consumiendo cañafístulas y pescados, iguanas y pavos de monte, sin maíz, sin chicha. . . ¡Triste suerte la de estos indios, temerosos y desconfiados los unos de los otros! En la hora dura de Cémaco, el guerrero, ninguno de los *tibas* del Darién le extendía la mano amiga.

En los largos meses de la ocupación española, Taruna continuó en su doble papel de esclava y señora del *tiba* blanco de La Antigua, sirviéndole sumisa, dejándose estrechar en sus brazos nervudos, sin protestas ni tibiezas de amor. Taruna no podía olvidar por un instante que Vasco era el enemigo más fuerte y temible de las razas cuevas, que por él era ella prisionera y por él su tribu andaba pasando trabajos en la manigua espesa del Darién. Taruna estuvo tentada a envenenarlo con una poción india. Hubiera sido cosa fácil ahora que el señor Vasco Núñez se le había rendido y le había otorgado su confianza y buscaba su pecho para reclinar la cabeza de achiote viejo, al volver cansado de las diarias, afanosas correrías.

Pero no. Cémaco todavía insistía en tener una fuente de información efectiva en La Antigua. Muerto Vasco, Taruna habría dejado de servir a sus propósitos. Otro *chuyi* blanco asumiría el poder y las cosas no marcharían mejor que entonces. Siquiera así, los detalles suministrados por la delatora cueva ayudaban a Cémaco a mantener su orgullo de guerrero, a estimular la esperanza entre su gente, matando a algunos españoles en cortas escaramuzas, eliminando a débiles destacamentos extranjeros en bien planeadas emboscadas. Decimándolos uno a uno, dos a dos, Cémaco no eliminaba el peligro de La Antigua, bien lo sabía, pero más valía esto que nada. Mientras tanto, a confiar en el futuro. . . Toriche llevó el mensaje de Cémaco a Taruna:

—Hay que esperar, hermana. ¡Vasco habrá de morir junto con el resto de los *chuyis* pendencieros! Muchas lunas pasarán pero morirá al fin.

Taruna refrenó sus designios homicidas y esperó en vano. Lunas venían, lunas iban y el ataque de Cémaco no llegaba. Toriche, su hermano, en las visitas nocturnas seguía prometiendo, susurrando palabras vacías.

Una noche, pegada a la cerca de troncos que encerraba el solar, las estrellas bajitas, a mano casi y el murmullo de la brisa caribe en las copas de los árboles del Darién, Taruna

quedó inmóvil, con los ojos fijos en la sombra que desaparecía. La espía cueva había perdido la paciencia y la lengua de Toriche era portadora de un recado caldeante para Cémaco:

—¡No más promesas! ¡No más dilaciones de cobardes! ¡Al ataque antes de la luna llena, cualquier noche estrellada o sin estrellas, con lluvias o sin ellas! ¡Preferible es morir a vivir prisionero de la selva o cautivo en la villa de los repugnantes *tuiras* forasteros!

Toriche llevó otros resúmenes para las orejas alargadas de los *sacos* y *cabras,* los hombres de influencia en la tribu. Cémaco el guerrero tenía que atacar. Taruna quería ser redimida de su cautiverio. Trampas en la selva en que los españoles perdían uno o dos hombres cada vez no bastaban. Ella, Taruna, estaba cansada de proveer información inútil. Ella había advertido a la tribu de los fosos y palizadas que guardaban La Antigua. Ella había indicado la debilidad de la guarnición blanca cuando el resto de los soldados estaban ocupados en alguna incursión a tierras indias. Estos *chuyis* no eran invencibles. Al contrario, flacos, hambrientos, enfermos, agobiados por los vapores y el calor, hubiera sido fácil atacarlos y aniquilarlos, fuera en un día claro, despacioso y pesado, de sol ardiente y copos de nubes blancas inmóviles en el cielo infinitamente azul, fuera en las noches oscuras, fragantes de olores de tierra húmeda y hojas tropicales, a la luz de las luciérnagas y entre chirridos de cigarras. Y Cémaco no había hecho nada.

Toriche volvió una noche con resultados positivos a la furia y a la impaciencia de Taruna:

—¡El *tiba* blanco debe morir!

Los detalles sacudieron a Taruna con emociones que ella misma no hubiera podido describir. Las demandas de la espía —le explicó Toriche— habían tenido para Cémaco el venenoso escozor que produce el roce con las ortigas. Cémaco se había enfurecido ante la actitud poco razonable de Taruna. El *tiba* cueva la había olvidado como mujer y sólo pensaba en ella como soldado, amargado que andaba, en fuga con su gente, cansado, batallando, atacado por las otras gentes cuevas y perseguido por los *chuyis* españoles, siempre con la misma obsesión de destruir al enemigo. La acusación de cobardía le había hecho morderse los labios gruesos mientras la sangre que huía de su cara y manos casi le había dado, por un instante, una asquerosa semejanza con los invasores. Por eso había ordenado:

—¡El *tuira* blanco debe morir! ¡Morir en La Antigua o morir en las selvas del Darién!

Toriche desenvolvió el plan de acción. Si Vasco se quedaba en La Antigua debía ser destruído con uno de los brebajes mortíferos de Taruna, o en los campos sembrados, atacado a macanazos por los esclavos que los atendían cuando el *tiba* blanco fuera a inspeccionar la labor agrícola. Para matarlo en las selvas del Darién había que prepararle otra emboscada. Su pasión por el oro sería su destrucción. A hablarle, pues, de Dabaibe, la tierra misteriosa donde el oro se recoge en canastas, donde las aguas de los ríos desbordados dejan al receder láminas del codiciado metal y granos del tamaño de naranjas o del puño de un soldado español. A hacerle llegar a Dabaibe, el punto de acecho, a ser ejecutado con sus hombres, sin más testigos que los caobos y los cauchos y las lianas espinosas, los chillidos de las bandas de monos, los zumbidos incesantes de los mosquitos y tábanos.

A Taruna le brillaron los ojos negros, misteriosos, con el mismo brillo de antaño, cuando bañaba su cuerpo liso y moreno en las aguas del Atrato. ¡Había por fin llegado la hora de la pelea última, del exterminio del intruso vil, del triunfo, de la libertad!

Esa noche, por la primera vez desde que fué entregada a su señor Vasco, Taruna arrojó de sí la máscara retraída y huraña. Se quitó la camisola europea con que el celoso decoro de su señor la había vestido. Vasco, de vuelta a casa, se detuvo sorprendido, intrigado. A la incierta luz del candil que se apagaba, el *tiba* de La Antigua reposó en ella sus ojos azules. Taruna lo esperaba, no sumisa y sin voluntad propia como de costumbre sino más bien recatada y pudorosa, invitadora y coqueta. Habíase ataviado a la usanza cueva, el cabello cortado en línea recta sobre la frente y recogido en la nuca con banda de algodón; los brazos adornados con argollas de oro y brazaletes de cuentas; los pechos bravos, desafiantes en su sostén de oro con relieve de pájaros y flores, iluminados por la luz azul-fosforescente de cocuyos prisioneros; el vientre semicubierto por la manta-falda flojamente ceñida a las caderas.

Vasco Núñez deslizó sus ojos por las piernas largas, cobrizas, de su hembra cueva y admiró los tobillos adornados de argollas doradas y sartas de cuentas y caracoles multicolores. No recordaba Vasco haber visto belleza tal ni en los pueblos de Extremadura, ni en Sevilla, ni en Santo Domingo, ni si-

quiera allá por las costas de Veragua donde las mozas cuevas tenían fama de hermosas y seductoras. En las alturas de su carrera política, el capitán español había sucumbido, mortal al fin, a los ataques de la vanidad. Viendo a Taruna, dispuesta a dársele sin requisiciones ardientes, Vasco gozoso creyó que su pasión era correspondida.

Taruna, despojándolo de sus resabios de hombre práctico, teniéndolo así indefenso entre sus brazos, le habló del templo de la diosa Dabaibe, lejano pero accesible para los devotos y los hombres bravos, donde los indios mandaban, aún de las comarcas más remotas, esclavos que eran estrangulados y quemados en honor al ídolo. . . Sus palabras castellanas, almibaradas con acentos cuevas, goteaban en los oídos curiosos del señor de La Antigua, la leyenda de Dabaibe, madre de la divinidad que creó los cielos, el sol, la luna y todo lo que existe. Dabaibe, diosa poderosa, dueña de un templo de oro, que encierra cestas y cestas del áureo metal y perlas y piedras preciosas —celosamente guardada por guerreros y sacerdotes, devotamente obsequiada con ceremonias y trompetas, y redobles de campanas de oro, y promesas de virtud y castidad. . . Dabaibe. . . ¡tierra donde cien orfebres trabajan día y noche ejecutando en oro exquisitas joyas del arte aborigen! Los entrecerrados ojos del extremeño consumían la leyenda con el ardor de la fe. En la oscuridad del bohío Taruna le acarició la frente caliente, empapada de sudor, y sus dientes blanquísimos reflejaron imperceptibles vestigios de luz. Vasco Núñez, *tuira* blanco, iba a morir y con él su gente enloquecida. Allá en la selva, Cémaco y los suyos pronto vengarían las derrotas de dos años y el largo exilio.

Sin embargo, a la noche embrujadora sucedieron muchos amaneceres sin que Vasco diera muestras de emprender el viaje a la selva. Taruna que ya había dado cuenta a Cémaco, por intermedio de Toriche, de la favorable reacción de su señor al engaño, observaba las idas y venidas de éste con creciente mortificación. Vasco Núñez, astuto y calculador, mientras tanto, medía las ventajas y desventajas de la expedición. De que creía en el oro de Dabaibe no había duda; de que le era imperativo realizar una gran hazaña, tampoco. Para continuar en el poder hombres como Vasco, impetuosos e impacientes con la ley, necesitaban —paradójicamente— la fuerza moral del derecho para completar la fuerza física. Vasco Núñez, gobernador del Darién, tenía un pasado de irregularidad política que sus ene-

migos en España, Santo Domingo y Tierra Firme nunca querrían olvidar. El había echado a Enciso de la colonia, él hasta cierto punto era responsable por la desaparición del desdichado Nicuesa, él mantenía a raya las ambiciones de los Pizarro, Pérez de la Rúa, Quicedo y Colmenares... Quizá el oro de Dabaibe desarrugaría el ceño fruncido de la Corona de España y daría un cariz halagador a su futuro político. A pesar de estas consideraciones, había que demorar la expedición. La Antigua no contaba con suficientes hombres ni con provisiones adecuadas para la empresa.

Taruna lo alcanzó a ver en la plaza, camino de su casa, los ojos azules preocupados, perdidos en la distancia, tratando de adivinar el misterio de más allá de la cortina verde de la selva darienita. Venía su señor acompañado de otros *chuyis* blancos y, aún sin los cabellos del color del achiote viejo, se habría destacado por su altura. Descollaba Vasco entre los otros y marchaba con cierta distinción e indomable energía que le hacían aparecer superior a los demás. Por eso —pensó Taruna— el *tuira* blanco, su señor Vasco, era el *tiba* de La Antigua. Observándolo en medio de su gente, con la macana de metal extraño golpeándole la pierna, Taruna sintió que urgía destruirlo antes de que Vasco decidiera organizar la expedición a Dabaibe. La vitalidad, el aplomo, la valentía probada de su señor obligan a Taruna a reconocer, no obstante el aborrecimiento que por él sentía, que Vasco Núñez era un gran guerrero... quizás —y Taruna se estremeció ante el pensamiento desleal y sacrílego— quizás más grande, más bravo que el mismo Cémaco. ¡Había que destruirlo!

Antes de que Vasco llegara y se sentara a comer, Taruna mezcló la bebida de su señor con la ponzoña ha tiempo cocida de hierbas y hojas y cortezas conocidas sólo de los indios. Y, al tanto que preparaba el trago fatal, la satisfacción del triunfo inminente le hizo latir las sienes y sentir hervores en la sangre y respirar agitadamente igual que en la ocasión distante en que los vigías de la tribu interrumpieron su desposorio con las noticias de *urus* de tamaño inconcebible que habían aparecido en el Oriente.

El señor de La Antigua se sentó a la mesa y reclamó su comida. Taruna, diligente, comenzó a servirle. El hombre alto, el más valiente de los *chuyis* blancos, dió principio a su postrera cena.

—¡Chicha, doña Inés!—pidió Vasco y Taruna le trajo la totuma rebosante. El *tiba* español la alzó confiado y se la llevó a los labios.

—¡Maldita sea! ¿Qué es esto, Taruna!?

Vasco estaba de pie, iracundo. Su doña Inés, habiéndolo condenado a morir, se había arrepentido en el último instante. Debía morir, sí, pero como el guerrero que era, peleando, defendiéndose... no de esta manera, sin sospechar nada, envolviéndola de continuo con el calor de su mirada amorosa! Un empellón, y la totuma había rodado por el suelo, salpicando apenas las alpargatas del *tiba* de La Antigua...

OTRO amanecer más y Taruna despertó sobresaltada. Buscó a Vasco en el lecho y no lo encontró a su lado. En la distancia oyó ladridos y se sacudió con un extraño escalofrío. Su señor había partido en su proyectada expedición a Dabaibe. Se sintió a la vez angustiada y llena de vergüenza. Había en un momento de peculiar debilidad olvidado su deber para con la tribu, para con Cémaco y sí misma. Pero no importaba ahora. Vasco y su gente iban a morir de todos modos a manos de Cémaco que le aguardaba en la selva...

Un mes entero se fué en la lenta agonía de la espera. Luego, una noche, Taruna oyó la llamada familiar de Toriche y las entrañas se le encogieron, presintiendo que todo había concluído. Fué al encuentro del hermano, vacía de emociones, tal que si la hora de la redención y el retorno a Cémaco hubieran perdido su significado.

Pero otras eran las nuevas de Toriche. Taruna las oyó sin comprender. Vasco y su compañía se habían movido con rapidez extraordinaria, por río y por tierra, cortando lianas, construyendo puentes de troncos derribados, y no hacia el legendario templo de la diosa Dabaibe donde Cémaco y los suyos aguardaban en acecho. Más que oro los *chüyis* blancos habían buscado provisiones. Habían atacado primero la tierra del *tiba* Dabaibe que había huído con su gente. Quizás un indio cautivo divulgó el nombre de su jefe y el *tuira* de La Antigua sospechó algo al encontrar en el poblado de la tribu armas cuevas, alguna comida y poco oro. Los blancos habían conquistado a Turvi quien les había donado preciosas cantidades de maíz y yuca. Habían derrotado y tomado prisionero al *tiba* Abenamechey y un *chuyi* extranjero, herido en la pelea y rabioso, cruelmente

le había cortado un brazo al preso de un solo tajo de su macana afilada.

Taruna escuchaba incrédula, meneando la cabeza. Toriche continuaba su relato. En la tierra cenagosa de Abibeiba, la de los cuevas que hacían sus casas en las ramas de los árboles, el *tiba* y sus indios se habían trepado a sus habitaciones, pero las hachas de los invasores habían hecho crujir las palmeras, los caobos y los cauchos y la tribu había tenido que rendirse. Abibeiba había prometido traerles oro a sus enemigos y se había escondido en las montañas. El jefe blanco y sus hombres vencedores venían ya de vuelta cargados de comidas aborígenes.

—No hay que desesperar, hermana —explicaba Toriche—. Esto es lo que Cémaco ha necesitado por tanto tiempo: dejar que los otros *tibas* conozcan la mano pesada del invasor, el acíbar de la derrota, la expulsión del lar nativo. Todo ha de cambiar pronto. . . Cémaco llamará a los vencidos y negociará una alianza. ¡Juntos todos vendremos a La Antigua y destruiremos a los *tuiras* blancos!

Taruna quedó nuevamente pensativa, pegada a la cerca, con los ojos fijos en la sombra que se alejaba y que la guardia española nunca había apercibido.

En la tarde del día siguiente, Vasco Núñez regresó cansado, hediondo, lleno de ronchas y garrapatas. Tomó a Taruna en sus brazos y la apretó con fuerza, alegre y amoroso.

—¡Doña Inés! —decía— ¡Mi dulce doña Inés!

Taruna no recordaba haberlo visto tan feliz y lo miraba asustada, temerosa por sus culpas, arisca, con la innata suspicacia que años de convivencia con los blancos no habían podido borrar. No podía comprender Taruna el motivo de tanto regocijo. Provisiones habían recogido los *chuyis* blancos en su marcha por la selva pero poco oro. ¿A qué, entonces, tales manifestaciones de gozo?

—¡Te he extrañado, Taruna! —explicaba Vasco abrazándola y dándole palmadas en las caderas plenas—. ¡Ha sido un mes muy largo sin ti!

Le decía esta y otras cosas riéndose, bromeando como un niño, y Taruna, sin quererlo, se sintió contagiada del buen humor de su señor y dejó que sus negros ojos rieran también sin que cambiara al expresión indiferente de su cara.

En las horas nocturnas, antes del sueño, Vasco exigió en su tono suave de buen amo:

—¡Háblame del templo de Dabaibe, Taruna!

Y Taruna supo de pronto que no quería hablar de dioses, ni de oro, ni de esclavos sacrificados. Se acurrucó cerca de Vasco sin decir nada... El *tiba* de La Antigua se había quedado dormido, fatigado que estaba, sin recibir palabras. Taruna pensaba en la alianza de las tribus darienitas y en el próximo ataque. Pudiera ser que èl asalto cueva corriera la suerte de las promesas de tantas ocasiones y tampoco se efectuara esta vez.

Noches después, Toriche apareció de entre las sombras y lanzó su llamada callada de capacho.

—¡Grandes nuevas, Taruna! Dabaibe, Abenamachey, Abraiba, Abibeiba, Turvi, Tiriche, Cémaco y otros han concluído una alianza. ¡Cinco mil guerreros participarán en el ataque! ¡Los *tibas* del Darién han juntado provisiones, armas y recursos para exterminar al *chuyi* invasor! ¡Dos soles más y será luna llena, y Cémaco, general de los ejércitos cuevas, arrasará La Antigua y vengará a la raza! ¡Escóndete, hermana mía, escóndete o huye, que la furia desatada de nuestros bravos no respetará nada!

Y Toriche se esfumó una vez más.

—¡Dos soles! —reflexionó Taruna... — Dos días más y con ellos acabaría la pesadilla de la ocupación española. ¡No más esclavitud, no más servidumbre al *chuyi* blanco, no más injurias ni abusos y muertes injustas para los cuevas!

El primero de los dos soles alumbró a La Antigua con cálido esplendor. La espía cueva, *espave* de Vasco Núñez, siguió con la vista a su señor cuando éste partía en la mañana a atender a los asuntos de su gobierno del otro lado de la plaza. Taruna estuvo así por un rato, absorbiendo la escena, contemplando las líneas de bohíos de La Antigua, indios y españoles camino a las siembras contiguas, la guardia en marcha a sus puestos militares. Ni en la cara ni en los ojos Taruna daba indicación de los agitados pensamientos desbocados en su mente salvaje. Estaba de pie así cuando oyó gran conmoción en la plaza. Algunos soldados españoles acababan de llegar, sucios, desbaratados. La gritería llegaba a Taruna casi igual que el fragor del Atrato en sus días desbordados. Luego apareció el *tiba* de La Antigua y los ánimos parecieron calmarse.

Vasco Núñez no había vuelto a casa todavía y ya Taruna sabía por lenguas cuevas y españolas la causa del alboroto en la

plaza. Bartolomé Hurtado había retornado con lo que quedaba de la guarnición del Río Negro. Cémaco los había atacado y destruído. ¡Y Hurtado, quizás para justificar su derrota, había traído una historia fantástica de una gran rebelión de los indios! Vasco había escuchado sin creer. ¿No habían él y más de un centenar de españoles acabado de regresar de las selvas del Darién, dejando tras sí una huella de *tibas* vencidos y poblados desorganizados? ¿Los abigarrados grupos de prisioneros de guerra y las cargas de comestibles repartidos entre los colonos de La Antigua, no eran prueba del poder castellano? ¿No andaban los aborígenes darienitas recelosos los unos de los otros y peleándose entre ellos? Los soldados de España, aunque inquietos y desconfiados, no se inclinaban a dar crédito a Hurtado.

Vasco, a pesar de todo, no dejó de considerar la posibilidad de una agresión india. Sentado en un banco rústico en su casa, sin quitarse la espada del cinto, meditaba posibles planes de resistencia. Su instinto le decía que la mejor defensa es siempre el ataque. . . pero, ¿hacia dónde dirigirlo? Para actuar no tenía más base que la información vaga e incoherente del teniente Bartolomé.

Taruna lo miraba, triste e indecisa. Mañana tendría que dejar al *tiba* de La Antigua, al guerrero más valiente de los *chuyis* blancos. Esta vez si que no se escapaba ni él ni los demás. Taruna lo imaginó peleando, dando tajos con la macana afilada, rebanando cabezas, gritando órdenes a su gente, azuzando a sus perros. Creyó ella oír el redoble de los tambores indios, el sonido de batalla de los caracoles, el silbido de los dardos de las estóricas, los golpes secos, pesados de las macanas. ¡Y conjuró a Vasco, su señor, odiado desde el primer momento en que fué entregada a él, muerto, el cuerpo acribillado de flechas, la cabeza de achiote viejo aplastada de un golpe brutal de una macana, los ojos azules contemplándola a ella, Taruna, doña Inés, con la misma caricia, con el cálido amor de tantos meses!

La espía se arrojó a los pies del jefe español.

—¡Vasco, señor mío! ¡Cémaco ataca *mañana.* Cémaco ataca con cinco mil *chuyis* cuevas en luna llena!

—¿Qué dices, Taruna!?

Vasco Núñez estaba de pie, la sangre ida de su tez morena, el gesto contraído, endemoniado, los ojos grises de sor-

presa y cólera. Había adivinado de súbito la razón de tantos y tantos movimientos sospechosos de Taruna, y comprendido, al cabo, que su mujer, doña Inés, estaba en contacto con su tribu, que era una espía. . . Vasco la asió del brazo con impetuosidad nunca usada, pronto a decidir el curso de acción en un relámpago. Su amor propio había sido herido hasta las raíces pero, gobernador que era, más le importaba ahora defender la seguridad de la colonia del Darién.

—¡Habla, Taruna, habla!

Vasco la sacudía demente como si fuera a matarla. Taruna vencida, deshecha, no hallaba odio en su pecho para él. Ya ni siquiera sentía aversión por el olor diferente de su cuerpo. Quería salvarlo y por salvarlo a él dejaría vivir a los trescientos *chuyis* blancos de Santa María la Antigua. . .

—Toriche, mi hermano, lo sabe todo. . . —concluía Taruna después de confesar su parte en la trama.

Con uno de los esclavos indios, a instigación de su enfurecido señor, Taruna mandó un recado urgente a Toriche, capitán de Cémaco, que se aprestaba con su jefe a vengar las afrentas de dos años.

—¡Ven a verme!

El hermano fiel, pintarrajeado, aderezado de plumas y amuletos, cayó en manos de Vasco que le esperaba con sus perros y una soga, dispuesto a darle tormento, a aterrorizarlo y hacerle explicar dónde estaban los ejércitos indios y cómo llegar a ellos. Toriche, *cabra* cueva, entrenado en la tradición militar de no divulgar secretos al enemigo ni por amenazas o promesas, rechinó los dientes y se resignó a morir. La soga de Vasco Núñez echada al cuello, apretándole, quitándole el aire, ahorcándolo lentamente no le extrajo un quejido. Ni los dientes de los perros, ni la macana afilada puyándole el pecho cerca del corazón, ni los braseros españoles le amedrentaron. Y Vasco no lo podía matar. El *tiba* de La Antigua necesitaba la inteligencia que sólo Toriche podía dar a conocer.

—¡Doña Inés! ¡Taruna! ¡Tráiganme a doña Inés! —ordenó Vasco a sus soldados. Había dado con la manera de soltarle la lengua al rebelde. Ante los ojos del preso silencioso atormentaría a la mujer que ambos querían, el indio con devoción filial, el español con pasión frustrada. . .

Toriche observó los preparativos sin pestañear.

—Hermana Taruna —dijo— vamos a morir. ¡Muramos, pues, cual guerreros cuevas por Cémaco y nuestra raza, que nosotros seremos vengados!

Pero Taruna no quería morir. Transfigurada, fiera, elocuente, confesó a su hermano el amor que sentía por Vasco Núñez, más grande aún que su lealtad a la tribu y a la tierra.

—¡Sálvalo, Toriche, sálvalo, por mí!

Toriche escuchó espantado y lo que no pudieran conseguir los y las amenazas del *tiba* de La Antigua lo obtuvieron las súplicas de Taruna.

—Sea, entonces, hermana. . .

Toriche accedió a guiar a los españoles al escondite de los aliados darienitas. Rodrigo de Colmenares tomó el mando de un destacamento, Vasco Núñez el de otro y ambos se pusieron en marcha a aplastar la última rebelión de los cuevas inadvertidos, seguros en su secreto.

En Santa María la Antigua quedó Taruna, la que fué espía cueva y señor del *tiba* blanco, instrumento de dos traiciones. Allí la dejó Vasco Núñez, llorando lágrimas europeas —ella que quiso una vez desposarse con Cémaco, el guerrero cueva más valiente que nunca produjera el Darién.

NOTAS A BORGES

1

JORGE Luis Borges ya no es simplemente, como hace años, un escritor personalísimo, sino además un grande y maduro escritor. "Si escribiera en inglés, lo devoraríamos en malas traducciones".[1] No sé de autor argentino cuyos libros parezcan tan nuevos a cada nueva lectura. Y cada nuevo libro suyo nos presenta un Borges también renovado y ahondado. Imposible reducir a fórmula el misterio de su ecuación personal; Borges desarma al crítico, se le adelanta, lo invalida por anticipado con esas caricaturas de disquisición retórica que sus relatos ponen en boca de ciertos verbosos personajes.

2

No sólo hacia el futuro lanza la obra de Borges sus peligrosas radiaciones. Abro al azar los *Cuentos fatales,* de un escritor argentino justamente famoso, y leo:

> "Uno de los últimos compromisos de la tarde, cuya tiránica futilidad asume carácter de obligación en el atolondramiento de las ciudades populosas, más atareado que el trabajo y más mudable que la inquietud, habíanos acarreado, con el retraso fatal de las citas porteñas. . . sin carácter íntimo —pues quiero creer que las de esta clase formarán la excepción, aun aquí— el contratiempo de no encontrar comedor reservado en aquel restaurante, un tanto bullicioso, si se quiere, pero que nuestro anfitrión, Julio D., consideraba el único de Buenos Aires donde pudieran sentarse confiados en la seguridad de una buena mesa, cuatro amigos dispuestos a celebrar sin crónica el regreso de un ausente. Debimos, pues, resignarnos a la promiscuidad, por cierto brillante, del salón común, con sus damas muy rubias, sus caballeros muy afeitados. . ."

Etcétera. Los *Cuentos fatales* tienen otras excelencias que las de una prosa bien meditada y vigilada. Pero ¿puede no pesar hoy letalmente sobre ese estilo su visible parentesco con el de Carlos Argentino Daneri (en *El Aleph,* el último libro de Borges) y con el de H. Bustos Domecq (en los *Seis problemas para don Isidro Parodi* y en las inaccesibles publicaciones de Oportet & Haereses) ? ¿Podemos leer hoy esas

1 AUGUSTO MONTERROSO: "Jorge Luis Borges", en *Novedades,* México, 31 de julio de 1949.

páginas sin que nos salte al oído un tono de "pastiche" socarrón que el autor no sospechaba? Parodia retrospectiva. Por su sola presencia, la obra de Borges transforma, corroe y reduce a lugar común mucha parte de la literatura que convive con ella, y hasta de la que la ha precedido.

3

BORGES desarma al crítico.[3] Los rótulos usuales pierden su sentido cuando se aplican a su obra. Recurso tan gastado y hoy tan frecuentemente tedioso como el de exhibir los andamios de la obra, se utiliza en *El Aleph* con desenvoltura y precisión magníficas, que dejan indemne el delicado y firme equilibrio de sus cuentos. Borges va a narrarnos la historia de Benjamín Otálora (*El muerto*) y nos avisa: "Ignoro los detalles de su aventura; cuando me sean revelados, he de rectificar y ampliar estas páginas. Por ahora, este resumen puede ser útil". Y en medio del relato mismo: "Aquí la historia se complica y se ahonda". Y poco después: "Otras versiones cambian el orden de estos hechos y niegan que hayan ocurrido en un solo día". Característico es el párrafo, dubitativo y como provisional, con que acaba la historia de Aureliano, el perseguidor, y de Juan de Panonia, el perseguido, en *Los teólogos*:

> "El final de la historia sólo es referible en metáforas, ya que pasa en el reino de los cielos, donde no hay tiempo. Tal vez cabría decir que Aureliano conversó con Dios y que Este se interesa tan poco en diferencias religiosas que lo tomó por Juan de Panonia. Ello, sin embargo, insinuaría una confusión de la mente divina. Más correcto es decir que en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona".

Condenada a irremisible frialdad parecería hoy toda literatura que exhiba sus nudos y sus hilos sueltos ante la vista del lector (lector-crítico, lector-escritor); literatura para literatos, en que la voz del autor sustituye despóticamente a la de los personajes. Pero en Borges, apasionado de literatura, y de metafísica y teología, no son materia inerte ni siquiera las más indirectas notas al texto, ni el comentario a las tachaduras de un manuscrito, ni la generosa declaración de fuentes y deudas en el "Epílogo". Y le gusta desplegar con científica precisión los pormenores de técnica y hablar de ellos como si les diese importancia desmesurada; se complace en examinar su propia obra desde el ángulo, sumamente parcial y deformador, del simple argumento, o desde ángulos aún más accidentales de preceptiva literaria. Sabe que las fórmulas de fabricación no importan mucho; que los cuentos, una vez escritos, se desbordan de ellas por todas partes, y que lo que vale es en

definitiva ese inexplicable desbordamiento. A propósito de dos de sus relatos, *El Aleph,* que da nombre al volumen, y *El Zahir,* Borges puntualiza lacónicamente en el "Epílogo": "creo notar algún influjo del cuento *The crystal egg* (1899) de Wells". ¡Creo notar! También entra en el juego el verse a sí mismo en irónica lejanía, como un objeto entre otros —visión que en las narraciones mismas, no ya en el epílogo, suele cargarse de patéticas resonancias. Todo se sostiene y se ayuda en esta construcción múltiple, donde el toque humorístico, o las maliciosas digresiones, o esa erudición inspirada que alimenta tanta parte de la obra de Borges (sin excluir sus versos), encuentran también su función exacta en el conjunto, y se elevan con él a zonas de ardiente dramatismo.

4

A muchos he oído lamentar la gradual desaparición del Borges de otros tiempos: Borges poeta, Borges ensayista, Borges crítico. Lo cierto es que él lo ha conservado todo, y todo lo ha puesto al servicio de nuevas y más perfectas creaciones. El poeta Borges, a veces áspero y desigual, el ensayista Borges, generalmente fragmentario, el crítico Borges, que solía atraer demasiado sobre sí mismo la mirada del lector en vez de dirigirla hacia los libros que comentaba, se han fundido y concentrado en el cuentista Borges, el Borges más admirable hasta ahora. Aquel estilo suyo de juventud, tajante y pendenciero, se ha ido llenando de señorío, aplomo y gracia. Hoy escribe Borges una prosa suelta y unitaria a la vez, densa pero clarísima, en que lo fuerte y lo delicado, las tensiones, las sorpresas, los contrastes, las dobles y triples melodías simultáneas, lejos de dividir el goce de la lectura, lo exaltan y multiplican. Una prosa en que los dones menores de la sutileza y la exquisitez arraigan sobre solidísimas virtudes elementales. Entre éstas, y en primer lugar, una profunda capacidad "filosófica" de conmoción ante la grandeza y la miseria del hombre, ante lo que en ellas hay de asombroso y paradójico.

5

El firme avance de esta inteligencia apasionada —invenciblemente original, y absorta en soledad creadora durante años y años— es ejemplo altísimo para nuestros escritores. Y la creciente calidad de su obra, libro tras libro, una de las mayores felicidades de la literatura argentina.

Raimundo LIDA.

ALFONSO REYES EN INGLES

UN HOMENAJE EDITORIAL AL ESCRITOR Y A MEXICO

Una importante casa editorial norteamericana acaba de publicar una colección de trabajos de Alfonso Reyes. La excelente seleccionadora y traductora ha sido la señora Harriet de Onís, bien estimada en las letras por su labor en ellas y por anteriores y notables versiones al inglés: *El águila y la serpiente, Don Segundo Sombra, El mundo es ancho y ajeno,* una colección de las *Tradiciones peruanas, Contrapunto cubano, El Continente Verde* y *El Caribe* y una junta de páginas hispanoamericanas elegidas para mostrar la influencia de los motivos folklóricos en la literatura continental de lengua española.

Tarea clara, respetuosa y bien terminada es esta de Harriet de Onís en "The position of America and other essays", bien que al preguntar yo al autor, con el libro en la mano, sobre la impresión de leerse en otro idioma, Alfonso me contesta: "¡Pues que me parece de otro!". Ello me hace recordar un lejano sucedido, que podría atestiguar. El Centro de Estudios Históricos de Madrid había hecho un disco gramofónico a don Manuel B. Cossío (uno de los espíritus más nobles de la España contemporánea), para enriquecer su Archivo de la Palabra, con otras impresiones escogidas: de Menéndez Pidal, Unamuno, Ortega y Gasset, Azorín, Juan Ramón Jiménez, Baroja, etc. Terminada en pocos minutos la grabación, nos dispusimos a oír el mensaje de la placa en la blanca celda del enfermo: una ventana abierta sobre un jardín con alegría de niños y, a la tarde, la visita de un mirlo y su dulce flauta. Cossío escuchaba, escuchaba la palabra del disco estriado, ladeada su cabeza con el habitual gesto que recordaba a Spínola en el cuadro velazqueño, y cuando terminó el girar de la placa y alguien preguntó su parecer al maestro, contestó sonriente: "Muy bien, muy bien; ¡pero esa no es mi voz!".

Bien explicado está por la ciencia que somos ignorantes del verdadero timbre y tono de nuestros sonidos personales, y al traer yo ahora aquel caso pregunto desde aquí a mi cordial amigo Alfonso Reyes —podría dirigirme igualmente a otros escritores traducidos— cuál es su voz... literaria, cuál estima él que sea, pues pudiera ocurrir que,

estimando conocerla —él y los otros— le pasara algo análogo a la sorpresa y rechazo de la voz corporal.

Naturalmente Alfonso Reyes sabe que la traducción de Harriet de Onís es perfecta: límpida, ajustada, suelta, como de quien mueve con seguridad la pluma avezada a estas nada fáciles tareas. Reyes posee también en esto su experiencia directa, pues ha traducido a Chejof, Chesterton, Mallarmé, Jules Romains y otros escritores de primera línea. La prosa hispana bien labrada suena bien, muy bien, en inglés, quizás porque este idioma busca la sencillez y claridad gratas, ayer y hoy, a los mejores artistas de las letras, también algo artesanos por la satisfacción en las exigencias del oficio. Las lenguas inglesa y española no tartamudean al comunicarse, de tal suerte que Unamuno, amigo de exagerar y sacudir las modorras espirituales, llegó a decir: "Y ahora voy a leer el *Quijote,* pero en inglés, para ver en él cosas que en castellano me las enturbia y vela el lenguaje. Gana traducido". ¿Por qué llegaría don Miguel a este exceso?, sabiendo que en Cervantes el cómo dice es superior a lo que dice siempre. Es que Unamuno apreciaba de un modo particular el habla inglesa, de la que escribió: "Ahí está la lengua más admirable acaso, la más expresiva tal vez, la más rica seguramente y, en el rigor etimológico de la palabra, la más perfecta, es decir, la más hecha, la que en el proceso que siguen los actuales idiomas cultos, a partir de sus matices, más adelantada está". Con el inglés han ocurrido idas y vueltas demostrativas de su flexibilidad e impulso difusivo. Así toma del francés, idioma también prócer y orgulloso, la expresión *danse paysanne,* la hace *country-dance* y se la devuelve al francés en *contredanse.* Y franceses y españoles se dejan engañar por la *pipe de Kummer*, nombre de un fabricante anglo, y la lanzan absurdamente como *pipe d'écume de mer* o *espuma de mar,* a lo castellano.

Por esta ductilidad acomodaticia y por el arte de la traductora se lee bien en inglés la prosa neta y jugosa de Alfonso Reyes. ¿Qué hay en ella para que nos regale como pocas hoy? En el siglo XVI Fernández de Andrada escribía:

Una mediana vida yo posea,
un estilo común y moderado,
que no lo note nadie que lo vea.

Pues se dice esto en una "Epístola moral", bien se advierte que tal estilo alude a la persona, al individuo humano en su integridad. El "que no lo note nadie que lo vea" dice elegancia espiritual auténtica, connatural a los temperamentos asistidos por la gracia que repugna

lo llamativo. La prosa de Alfonso Reyes tiene un arranque poético, pues su vocación primera, allá en la postadolescencia, tuvo por musa a Polimnia, que le ayudó entonces a ser un parnasiano, influído el novicio de las letras por matinales lecturas graves. ¡Cuántos y qué buenos libros debió gustar y meditar en los años mozos! Nadie que posea alguna serenidad en el juicio ha de estimar como halago sin fundamento lo que Federico de Onís observa en el magnífico prólogo: "Cuando Alfonso Reyes publicó su primer libro en 1911 estaba ya definitivamente formado. Tenía veintiún años —había nacido en la ciudad norteña de Monterrey el 17 de mayo de 1889, y no había salido de México. Aquel libro titulado *Cuestiones Estéticas* reveló al mundo de habla española a un joven autor mexicano que fué mirado ya desde entonces como un maestro... La madurez precoz de Alfonso Reyes, la amplitud y profundidad de su cultura, la seguridad de su estilo claro y complejo se debían por completo a su formación mexicana". En efecto, Reyes no se había ausentado de aquí cuando escribió los ensayos que integran aquella primera y reflexiva obra a los diecinueve años y en los años inmediatos. Dice bien Federico de Onís al unir las dos encontradas palabras —"madurez", "precoz"— y señalar la temprana y garbosa salida del novel caballero de la pluma. Salida por la puerta ancha en cuanto a la doctrina y al espaldarazo editorial, pues la madrugadora obra fué publicada en París. Salida de quién sabe a dónde va, ya que están ahí representadas las grandes preferencias intelectuales de Reyes: lo helénico con su estudio sobre *Las tres Electras del Teatro ateniense,* lo clásico español con *La cárcel de Amor de Diego de San Pedro* y la estética de Góngora, lo demás europeo con la simetría en la estética de Goethe, el procedimiento ideológico de Stéphane Mallarmé un decir de Bernard Shaw, y el tema mexicano en *La noche del 15 de septiembre y la novelística nacional.* Después vendrán el Arcipreste, Góngora y otras dilecciones. Y si de esos grandes temas, en los que Alfonso Reyes insistió, pasamos a la forma de su estilo inicial, el examen confirma análoga madurez reflexiva y expresiva. ¿Es que nuestro escritor se quedó estancado en su acierto matinal? Nada de eso.

Hay quien crea y compone bien desde el principio; pero va modificándose con el tiempo sin buscarlo. Ahí está Azorín. Veamos de él, por vía de ejemplo, un mismo asunto desarrollado en dos edades, hacia su treintena en el primer caso, ya sesentón en el segundo. Primer ejemplo: "Lector, yo soy un pequeño filósofo; yo tengo una cajita de plata llena de fino y oloroso tabaco, un sombrero grande de copa y un paraguas de seda roja con recia armadura de ballena. Lector: yo

emborrono estas páginas en la pequeña biblioteca del Collado de Salinas... Yo estoy sentado ante la mesa; sobre ella hay puesto un velón con una redonda pantalla verde que hace un círculo luminoso sobre el tablero y deja en una suave penumbra el resto de la sala. Los volúmenes reposan en sus armarios; apenas si en la oscuridad destacan los blancos rótulos que cada estante lleva... Y si dejo la mesa y salgo un momento al balcón, siento como un aguzamiento doloroso de la sensibilidad cuando sigo en la lejanía el aullido plañidero y persistente de un perro, cuando contemplo el titileo misterioso de una estrella en la inmensidad infinita. Y entonces, estremecido, enervado, retorno a la mesa y dudo ante las cuartillas de si un pobre hombre como yo, es decir, de si un pequeño filósofo, que vive en un grano de arena perdido en lo infinito, debe estampar en el papel los minúsculos acontecimientos de su vida prosaica...". Segundo ejemplo: "Han estado en la mano las cuartillas y han estado en riesgo de caer hechas añicos. No me decido. Mejor es la suspensión a tiempo que el caminar forzado. No poseo todavía el tono. No creo que podré conseguirlo. El estilo es una cosa y el tono es otra. El estilo puede ser correcto y el tono inadecuado: ¿De qué modo se consigue el tono en el libro? Nadie podrá decirlo. Distinción sutil, al parecer, pero real. Ni aun los muy expertos pueden a veces percibirla. Cada materia, cada libro, cada instante quieren su propio tono. No encontrarlo equivale a exponerse al fracaso: la materia será una y el tono será otro". Aparte de la doctrina, muy de tomar en cuenta, advertimos que la actitud del escritor exigente ante su obra —íntima y atormentadora insatisfacción— se expresa en dos formas diferentes: párrafos integrados por varias frases en el primer caso; breves oraciones cortadas en el segundo; abundancia de adjetivos en el ejemplo delantero, desnudos sustantivos en el siguiente; compañía de elementos ambientales allá, lenguaje escueto acá. Sin embargo, un análisis apretado llevaría a descubrir que la perfección última aparece ya en la manera del pequeño filósofo que fué Azorín, para ser hoy un filósofo mayor, algo desengañado de la vida.

Esto sucedió a Martínez Ruiz, a quien recordamos en la lejanía de nuestros días estudiantiles inquiriendo en Vetusta a Carmina, a Pilar, a Rosa María sobre los trasgos, los nuberos y las Xanas de la verde Asturias. Pero ese cambio, esa derivación no le ocurrió a Unamuno, a Ortega y Gasset, a unos pocos otros que, desde el primer día, hallaron su estilo, bien que el ejercicio literario haya operado una labra y soltura benéficas. Igual le ha sucedido a Reyes, quien mostró desde la primera hora el buen temple de sus armas. Prueba al canto, tomada del ensayo mencionado, escrito a los diecinueve años, sobre las tres

Electras: "Lamentable como la estrella del segundo Fausto, caída sobre la yerba del suelo —según se la juzga en la casa del labrador— esta mujer, Electra, es, en su solicitud femenina, sencilla y hermosa, cuando ordena con los brazos desnudos, con los hacendosos brazos, la vida doméstica. Rica en capacidades emocionales, virgen maternal a fuer de solícita y ordenadora, dotada con las virtudes del mando, astuta, sensible a los halagos del sexo, patética y múltiple, con su olor humano y su intensa vida, la Electra de Eurípides mereciera, por su arte refinado y maligno, haber tejido entre sus manos de reina, como quien urde martirios y venganzas, los hilos ponzoñosos de la túnica mitológica". Si ahora leyéramos comparativamente y al azar un trozo de hoy, hallaríamos una soltura mayor, una sobriedad más exigente; pero el buen estilo personal de Alfonso Reyes estaba allí, desde su alba de escritor.

Una apreciación hay en el meditado comentario preliminar de Federico de Onís, que él sabrá probar algún día, quizás no lejano. Se refiere a los estudios que Alfonso Reyes ha hecho sobre Stephane Mallarmé, cuya "influencia es una de las que están más presentes en su estilo". Acaso sea así, aun cuando yo no lo descubra. El estilo de Reyes obedece en él, como en todo buen escritor, al temperamento particular y a los influjos de sus lecturas, en este caso varias y selectas en lo literario, histórico, filosófico y científico. Y si puesto en el aprieto, quisiera yo buscarle a Reyes el antecedente de algún parentesco —no influyente directo— me fijaría no en Mallarmé precisamente, sino en Garcilaso, según lo perfila Menéndez Pidal: "La norma lingüística de Garcilaso consiste en emplear términos 'no nuevos, no desusados de la gente', pero a la vez 'muy cortesanos y muy admitidos de los buenos oídos', es decir: naturalidad y selección". Si pretendiera, con todo, seguir a Onís encontraría en Mallarmé esta selección, pero exagerada, movida por un afán exquisito de originalidad, cuyo imperio Alfonso Reyes no parece necesitar. Mallarmé escribió dominado por el que Reyes llama en *Cuestiones Estéticas* "delirio de perfección". Así vienen a considerarlo también otros que han estudiado al refinado simbolista francés: "el poeta —anota Gabriel Mornet— se creará un vocabulario. Sin duda no podrá conseguirlo en todas sus piezas, con solas sonoridades. Habrá, pues, de tomar las palabras del diccionario y de atenerse a las formas elementales de la Gramática; pero no dudará en despojar esas palabras de su significado usual, a fin de darles el sentido que sugieren sus sonidos, ya cercano al sentido usual, ya profundamente diferente". Bien que esto se refiera a la poesía mallarmeniana, tiene validez para la actitud general del escritor. "Todo lo que

agrada a la mayoría era expurgado en su obra", dice Paul Valéry, también buen catador, para referirse seguidamente al empeño del escritor en reformar la lengua, en "dar un sentido más puro al vocabulario de la tribu". El mismo Mallarmé lo afirma y confirma: "He comenzado mi *Herodiada,* ello con terror, pues invento un idioma que debe necesariamente brotar de una nueva poética, definible en estas palabras: *Pintar no la cosa, sino el efecto que produce".* Ahora bien, nunca Alfonso Reyes, por lo mismo que se había recreado en los clásicos, se ha preocupado de distanciarse del mejor lenguaje logrado en su tiempo, un lenguaje que él sabrá apreciar en los demás y le hará llamar "prosa de magia pura" a la de Julio Torri, quien tampoco ha manifestado otro empeño que el de dejar en disciplinada libertad a su pluma. Alfonso Reyes hace suyas en *Junta de Sombras* estas palabras de Estrabón, referidas a los jonios: "El lenguaje de la prosa, al menos de la prosa artística, puede entenderse como una imitación del lenguaje poético. El estilo poético fué el primero en madurar e imponerse". De hecho así le sucedió a Reyes, pues su creación de la mocedad primera se despliega feliz en el verso, pronto acompañado de lo novelístico en *El plano oblicuo.* Aquella gustación temprana de la poesía rimada hubiera acaso determinado la producción eminente del escritor, si las circunstancias mexicanas no le llevaran a Europa, con largas residencias en Madrid y París.

A pesar de los nuevos imperativos, Reyes seguía fiel a la vocación primera, y de ahí que nunca haya dejado de frecuentar los renglones cortos. Su caso no deja de asemejarse en esto al de Unamuno, cuya abundante prosa ha hecho de él, para los más, un ensayista, siendo así que don Miguel cultivó el verso amplia y logradamente, a pesar de que el descontentadizo Juan José Domenchina sólo le admite como buenos unos pocos poemas. Unamuno hizo una dedicación tan necesaria y sincera a la poesía que ella recogió hasta sus últimos escritos, y le llevó a declarar: "lo que hago con más gusto es la poesía". Sospecho que igual le sucede a Reyes, a pesar de que le tengamos por uno de los maestros en la prosa hispana. Y ¿qué podría yo decir de la suya, con cierto atrevimiento? En cuanto a la forma, es una realización limpia y suelta, sin trabadora preocupación purista, una prosa de corrección y movimiento logrados sin esfuerzo, gustosa a nuestra atención. No necesita Reyes leer en voz alta lo que compone, según hacía Flaubert; pero cuando lo hace, en sus cursos del Colegio Nacional, regala a los oyentes, a más de doctrina, el recreo de una grata musicalidad. Este efecto aparece más valioso porque Reyes nunca se ha entregado al fácil comodín de los adjetivos, que en su estilo tienen la

presencia concisamente indispensable. Pero bien que sea un escritor natural por temperamento, que mueve la pluma... naturalmente, sabe acuñar frases que ahí están para la eternidad literaria: *"Viajero, has llegado a la región más transparente del aire"*; y refiriéndose a la aventura cortesiana: "¿Unos centenares de hombres y unas docenas de caballos lograron tamaña victoria? Oh, no: *como en la 'Ilíada' todas las fuerzas del cielo y de la tierra tomaban parte en el conflicto*". Otras veces inventa una palabra, así la expresiva *Jitanjáfora,* a la que seguramente los académicos abrirán las puertas del Diccionario cuando se reúnan en México el año próximo.

Sobre todo, el estilo de Reyes se halla teñido de una copiosa sabiduría proveniente de lo mucho que ha leído, lee y medita desde la mocedad: "En este mundo —escribió en 1931— no hay más que dos extremos: o vivir en la ignorancia beata y en estado de feliz iluminación... o procurar saberlo todo y entenderlo todo". Este segundo es el caso de Alfonso Reyes, cuya gran curiosidad intelectual ha determinado su producción en el sentido que ha llevado y en el modo de realizarlo. Una y otra mañana tengo el agrado de ver al amigo querido recibir libros que le llegan de Norteamérica, de Francia, de Inglaterra, de Hispanoamérica, de España, y encaminarse feliz y ávido de abrirlos hacia su biblioteca de gozoso benedictino de las letras, la espléndida biblioteca que Enrique Díaz Canedo acertó a bautizar con el nombre de *Capilla Alfonsina.* Por eso, por su sed de saber bien satisfecha, han podido decir los editores norteamericanos en la presentación del libro formado y traducido por la señora Harriet de Onís. "Savant, humanist, polymath, man of letters, historian, classicist and human being...". A cuyas anónimas palabras añade el filósofo Northrop: "He is a rare combination of talents. He is an artist with ideas...". Este rendimiento literario al escritor aparece avalorado con la presentación a todo fino lujo del volumen, bien decorado, impreso en papel de excelencia y compuesto en tipos de Bodoni, esto es, del que llamaríamos Plantin-Moretus italiano.

Alfonso Reyes y México reciben con ello un rumboso homenaje de Norteamérica.

Luis SANTULLANO.



SUMARIO

Printed in Mexico.